

الجبائيات

أبو علي و أبو هاشم

تأليف

علي فخر خشم

ماجستير في الفلسفة الإسلامية
الجامعة اللبنانية - كلية الآداب والعلوم

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

للهدراو

إلى (أول من وضع في الكتاب
ووضع بين (أنا إلى النفس
إلى الزرع المؤمنة النقية
وفين البقية الطاهر

(أنا)
مصدقني خنيم

عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ،
وعلى آله وصحبه أجمعين ... وبعد :

فإن ما نشاهده في البلاد العربية من نهضة شاملة لكل نواحي
الحياة الحديثة الى جانب العناية بالتراث الحضاري المجيد لهو خير
دليل على حيوية هذه الأمة وقدرتها على البقاء والتقدم .

ولا يمكن لأمة أن تحتفظ بمقوماتها وتؤكد وجودها الحاضر
وتبني حضارتها المستقبلية ، اذا هي أغفلت كنوز تراثها التليد
وقطعت صلاتها بماضيها المجيد . وذلك لأن مراحل حضارة الأمة
سلسلة متصلة الحلقات متشابكة يرتبط بعضها ببعض أوثق
ارتباط . والمستقبل منها مبنية على الماضي . وهذا هو الذي يجعل
احياء التراث العربي الاسلامي ضرورة لنا - نحن العرب والمسلمين -
في هذه المرحلة من تاريخنا التي تختلط فيها التيارات وتتضارب
الاتجاهات وتتجاذب القوى الفكرية والاجتماعية وجودنا كله .

وان ما نشهده هذه الأيام من تسابق لنشر تراثنا الفكري
العظيم - في مختلف عصوره - لهو بشير سعيد وخير ، ومأثرة طيبة
ستذكرها الاجيال القادمة بالاكبار ، حين تجد بين يديها كنوز تراثها
الفكري المجيد سهلة المنال قريبة المجتنى .

ولقد كان المعتزلة يمثلون من هذا التراب جانبا مضيئا بنور
العقل ، مشفعا بالايمان الراسخ بما في الاسلام من تحرير لطاقت
الانسان واطلاق لقدراته ، حافلا بكل ما يبحث عنه الانسان المؤمن
المتحرر في كل زمان ومكان . وكان تفكيرهم بجوانبه المتعددة المتنوعة
يثير من القضايا والمشكلات ما يشبع تطلع العقل ويثير حوافزه ، الى

جانب ما تميزوا به من سلامة النظرة ومن الصدق في الموقف والبعد
عن الخيال والأوهام والألغاز والرموز .

ولهذا لم يكن عجباً أن يلقَّب المعتزلة بالقباب التقدير والتبجيل،
فيسمون قديماً « أهل العدل والتوحيد » ويسمون حديثاً « العقليين »
أو « المفكرين الأحرار » أو « رجال الفكر الحر » . ولم يكن عجباً
كذلك أن يرى عالم مثل « رينان » في علم الكلام - الذي كانوا
هم ممثليه الأولين - الفلسفة الإسلامية الحققة . أما « فلاسفة
الإسلام » فقد كانوا في رأي بعض العلماء عيالاً على فلسفة اليونان
وأفكارهم ، ألبسوها ثوباً إسلامياً لم يغير قسماتها الأصلية
الواضحة .

على أن تأثير شيوخ المعتزلة ورؤسائها - كأبي الهذيل والنظام
والجاحظ وشماعة وابن أبي دؤاد والنصاحب وغيرهم - لم يقتصر
على علم الكلام أو الفلسفة الدينية - إن شئت - بل امتد
فشمل ميادين أخرى كالآداب نثره وشعره ، والعلم ، والاجتماع ،
والسياسة وما يتصل بهذه جميعاً من فروع المعرفة والعلاقات
الإنسانية خاصها وعامها .

وهكذا نجد أن المعتزلة لعبوا دوراً له خطره وأهميته في الفكر
الإسلامي ، وكانت شخصياتهم تمثل علامات بارزة في هذا الفكر .
ولا حتى لمن يتعرض له بالدراسة والتحليل عن العناية بأهل
الاعتزال عناية تتيح له معرفة أسرار كثير من الأحداث التاريخية
والظواهر الفكرية قد لا تتاح له لو انصرف عنهم وعن دراستهم .

ولقد شعر أهل الغرب ، منذ أن بدأوا يوجهون أنظارهم إلى
الشرق وأهله ويهيئون أنفسهم لفهم أسرار حضارته وسبيل
السيطرة عليه ، بأن عليهم أن لا يهملوا دراسة مفكري المعتزلة
والإمام بأرائهم ومعرفة تأثيرها في ماضي الشرق وحاضره ومستقبله .

وكان أن عمد الكثيرون من المستشرقين إلى البحث والتنقيب ومحاولة
الامتصاص والامتصاص ، وعملوا على تتبع نشأة الاعتزال ، وتطوره
ودراسة أعلامه ورجاله .

ونذكر من بين هؤلاء المستشرقين - بل في مقدمتهم - المستشرق
شمولدرز Schmolders ، د ألف كتابه Essai sur les écoles Philosophiques
chez les Arabes, Paris. 1842. شتينر H. Steiner الذي ألف كتابا
يعنوان : Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. الذي صدر في
ليبزج منذ نحو مائة عام . وجاء بعد ذلك من هورفيتز
S. Horovitz بكتابه : Über den Einfluss der Griechischen Philosophie auf
die Entwicklung des Kalam و Galland H. و كتابه : Essai sur les
Motaziliten (les rationalistes de l'Islam). كما كتب عن المعتزلة أيضا
ماكس هورتن Max Horten في مؤلفاته الكثيرة التي منها :
Die Philosophischen Systeme des Islam و كتابه Die Philosophie des Islam
Spekulativen Theologie im Islam وقد صدر الأول عام ١٩٢٤ ، والثاني
عام ١٩٣٧ م .

هذا إلى عديد من الكتب والدراسات التي نشرها ماكس هورتن
وماكدونالد D.B. Macdonald ونالينو C. A. Nallino وجونديهر
Goldziher ، وغيرهم كثيرون . ومن أهم هذه الدراسات : مقالة
« أ. مينتز E. Mainz عن (الأخلاق عند المعتزلة)
Mutazilitische Ethik في مجلة Der Islam مجلد (١٩٠٠) ،
ومقالة نيبيرج Nyberg عن المعتزلة في دائرة المعارف الإسلامية ،
وكتاب س. بينيس S. Pines عن مذهب الذرة عند المسلمين .

وتدل الدراستين الاخيرتان على الاستفادة من المادة التي توفرت لدى الباحثين بعد نشر كتاب « الانتصار » للخياط وكتاب « مقالات الاسلاميين » للأشعري . هذا الى أن كل الكتب التي ألفها العلماء الغربيون في الفلسفة الاسلامية تشمل الكلام عن المعتزلة .

ولا جدال في قيمة ما قدمه هؤلاء المستشرقون من خدمات في مجال دراسة المعتزلة ، بفضل ما نشروه من نصوص وكتب لهم أو لخصومهم في اللغة العربية . وما كتبوه في لغاتهم القومية من بحوث ضافية أكسبها أهمية تلك المقارنات التي كانوا يعقدونها بين فكر المعتزلة والفلسفة اليونانية والفكر الاوروبي في القرون الوسطى وفي العصر الحديث ، والتي مكنتهم منها احاطتهم بفلسفة اليونان ولاهوت القرون الوسطى والفلسفة الحديثة .

لكن الباحث يحق له أن يتريث في قبول بعض النتائج والاحكام التي يجدها في كتب هؤلاء الباحثين ، لانها جاءت أحيانا نتيجة لعدم توفر النصوص الكافية ، ولم تغل أحيانا أخرى من التأثير بالمؤثرات الشخصية .

واذا كان أهل الغرب قد سبقوا الى دراسة أهل الاعتزال دراسة موضوعية - في الجانب العلمي والتاريخي على الأقل - بغية الوصول الى الحق في أمرهم وكشف ما أسدل حولهم من أستار التزييف والتشنيع ، فإن علماء العرب والمسلمين لم يتوانوا - بعد أن ملكوا المنهج الذي كان ينقصهم وقبضوا على أداة البحث ورسينته - عن الاسهام في الكشف عن هؤلاء المعتزلة الذين كثيرا ما شوه خصومهم صورتهم في نظر المسلمين ، وحاولوا الطعن فيهم بشتى السبل وعملوا على اظهارهم بمظهر الملاحدة الزنادقة الكفرة - بعد أن كبا بالمعتزلة الجواد وقلب لهم الدهر ظهر المجن .

وهكذا نجد دراسات عن المعتزلة - رغم قصرها وإشارات لهم عند الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » ، وعند الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » . ثم قام الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة بتأليف كتاب عن « إبراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية » ، كما كتب الشيخ مصطفى الغرابي رسالة عن « أبي الهذيل العلاف » وصلة مذهبه بالفلسفة اليونانية ، وألف الدكتور البير نصري نادر كتابا عن « المعتزلة » ، فلاسفة الإسلام الأولين « والأستاذ زهدي حسن جار الله كتابا بعنوان « المعتزلة » . ونجد الأستاذ الدكتور علي سامي النشار يتقصى بالدرس والتحليل أصول المعتزلة وبعض شخصياتهم في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » . كما ساهم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بالترجمة والتأليف في هذا المجال في كتابيه : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » و « من تاريخ الألحاد في الإسلام » والأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه : « في الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيق » . وتوالت بعد ذلك المقالات والبحوث في المعتزلة ومذاهبهم في الدوريات والكتب .

فاذا قلنا بعد هذا إن طبيعة العصر الذي نعيشه ، وما كان في فكر المعتزلة من طرافة - أو تطرف إن شئت - هما اللذان دفعا الكثيرين إلى الاهتمام بهم وبمذاهبهم ، بالإضافة إلى واجب دراسة التراث وإظهاره في ثوب يلائم روح العصر ويتفق مع بداية هذه النهضة التي نعيشها ، لم تكن بعيدين عن الصواب .

أما بالنسبة لي شخصيا فقد كان المعتزلة استولوا على عقلي « بعقلهم » منذ زمن بعيد . وكانوا مثار اهتمامي منذ وطئت قدماي حرم الجامعة وسمعت في محاضرات أساتذتي الكثير عنهم وعن

رأىهم وقد ساء بهما ريتيح بي حرصه لاستكدر دراستي بهما
من يدتي ستدي بي شرفت معتزلة من محاضراته في الجمعية
بمبئي رمد كتب سبه في مؤلفاته رخر الاستار الدكتور محمد عبد
بدي بريده

وعند رعت اختيار موضوع جدد برمدنة الماجستير به جد
خير من أهر المعر و شرحه كتب سبه و غيش معهد مدة من المعر
اخرى مشد عشت معهد مدة من قير ر هكد وقع خنياري ر رسار
اصاتدي بكيا لاراب بدمعة غير خسر عني ر رجبانيير بي
عني و بي هند كمرضوح برمدنة الماجستير

وقد كر بهما لاختير و يركيه عدي ر شهر اجانيير وعاش
في فترة هي اعقب ر مر عني المعتزلة في تاريخهم فترة نهبت
نتار اسطر ر نسق انكر عني ر الاخترا ر كار معتزلة فيه
مبعدين عن كراسي السلطان ومجاسر الصدارة ر فكر لا به من
النظر في ذينك اللذين حملا الأمانة ر نه وتعملا ذلك لعب استير

ثم انني لاحظت ر معهد من كتب عن شيوخ معتزلة كر يفعل
هدين الشيعير اعف لا تما انهم لا اشارة عذرة ار لغة حطنة ر
مشد فعر بر حرد الاستار حمد در في كتابه ر ضعي الاسلام ر
والاستار اندكر عني سامي انظر في كتابه ر نشاة الفكر الفلسفي
في الاسلام ر رعه انهم كندا بترمي و افاصة عن معصه بقية استير
المعتزلة ر ولا يقر اجانيير ر في محرد عبد الكلاء ر عن ابي الهديل
والنظام ار الحفظ ان ر يرمد من سبقهم بحكمه تطير اذهب
وتكامله في عهدهما ر

وكر نصرافة علاقة شيعي حبي ر احدث بالآخر ار بعبره
من المفكرير ر ما نشا عن صلانهم في احياء الفكر من اختلاف ار

اتفاق . من اصطدام أو التحام - كان به بلا ريب جاذبية جعلتني
أختار هذين الشيخين دون مواهما .

ثم كان هناك سبب هام آخر شدني الى بذل انجهد ومضاعفة
الاجتهاد في مسيل شيخي « جبي » . وذلك - ترافق لنا من مصادر
جديدة ومادة لم تكن في متناول اليد حتى زمن قريب . وكان أغنيها
للقاضي عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة في عصره ومن تلاميذ
الجبائين في الجيل الثاني .

فلقد اكتشفت في اليمن - في الفترة الأخيرة - كنوز من المخطوطات
ذات الأهمية القصوى في جلاء صورة مذهب الاعتزال . وكان لتشر
بعض هذه المخطوطات (التي يجدها القارئ في ثبث المراجع) أثر
عظيم في توسيع دائرة معلوماتنا عن المذهب وأهله .

ان نظرة واحدة الى المراجع التي كانت في متناول من كتب عن
المعتزلة سواء من المستشرقين أو العرب حتى وقت قريب ترينا الى
أي حد كان اعتمادهم كبيرا على كتب أهل السنة - خصوصاً المعتزلة -
دون الاطلاع على مقالات المعتزلة أنفسهم الا بقدر ضئيل . فكان
الاعتماد مقصوراً في البداية على كتب الشهرستاني وانبغادي . ثم
الاشعري - قبل ظهور المقالات - والباقلاني . والاسفراييني
والمطفي . وكلهم أهل سنة . حتى اذا ما اكتشف كتاب « الانتصار »
للخياط ونشر بعناية الدكتور نيجرج عام ١٩٢٥ م وكتاب « مقالات
الاسلاميين » الذي نشره د. ريتز في أمستامبول ، كانا الى جانب قسم
من كتاب « المسائل » لابي رشيد النيسابوري ، وقد نشره بيرام من
قبل ، والى جانب ما جاء في كتب الجاحظ . عماد الباحثين والدارسين
الذين يريدون معرفة المعتزلة من كتبهم .

أما اليوم فان بين أيدينا كتاب « المغني » بأجزائه العشرين

و « المجموع من المحيط » لتكليف ، بأسماء الأربعة فضلا عن كتاب
« فضل الاعتزال وطبقت معتزلة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد ،
أو جانب كتب في لأصور خمسة للقاضي عبد الجبار برواية
تلاميذه و « شرح غيوت المسار » بأجرانه الثلاثة لجشعي
و « اشكرة » لابن متويه . هذه الكتب وعبره تكميل بأنها كتب
اعتزالية محضة تقدم هيكلًا كاملاً للمذهب وأصور واضعة عن
نظرياته وشخصياته .

ولقد حرصت كل احرص على الاستفادة من هذه المحفوظات .
ورجعت إليها في أعين الاحبار . وعند عمت أن هناك كتاباً
لقاضي عبد الجبار يدور حول شيخنا واسمه « الخلاف بين
الشيخين » يعني الحائرين . أنه موجود بمكتبة الفاتيكان بروما ،
أمرعت إلى تلك البلاد طلباً . وانتسخت نسخة منه استفدت به
كما هو مثبت .

أر المادة التي جمعتها فيد يتفق بأجباتين - كانت شيخ غزيرا
جداً . وبقدره يفرح اباحت بمرارة المادة فار عليه أن يحتاط لكي
لا يفرق في طوفان المسائل الدقيقة وانتصير الصغيرة التي حرص
كتاب المعتزلة - والتكثير عامة - على إبراره كأنه شيء هام
مختار .

والحق أن طبيعة المرحلة التي درسها هي التي فرضت هذه
التفصيلات والتدقيقات عند الشيخين وزملائهما - سواء من حيث
المصنوع أو الشكل . أعني من حيث الفكرة في جوهره أو كيفية
التعبير عنها باللغة - فقد كان عبد الكلاء قد اتسع أنداك وتفرع .
وكانت الاضافات الكثيرة والمناقشات العديدة تريد أن يوم اتساعا .
وكان المعتزلة قد رجعو - بعد رحلتهم القصيرة في قصور الخلفاء -

و محاسنها في ساحة رابيت يعيدور سطر في المذهب وأصونه
وينعتونه من جديد .

كما أن الهجوم الذي تعرض له ، مبشرة يرميها من جميع
الاضراب فرض عليهم اتحد موقف مدافع و مرد وهو موقف يتطلب
لتحجير والتعمير ببيان وجهة أسطر بتشيء كنسير من الافاضة
والنفس . وبعد أن كان واضع بر عضاء و بر الهديل اعلال
يهجمار على الثنوية والذنوية بالكمية وانكمشير فيرسانهم صدر بيز
عبي و به يردن قد تم الملاحدة والرافضة والمتفسسة واليهود
والصناري واهل أسسة واصعد حديث بمؤلفات كاملة لكر طائفة
منهم وعمر هـ فرحو لا يرفع القريء لكررة انفاصير اشري
استغرق أغلبها الهوامش

لكن شئ ارفع من تدور المادة في بعض الموضوعات احيان فانه
من مؤسف ان تتحكم قسما في بعض الموضوعات الاخرى . وهو أمر
لا حيلة به فيه الا ابدء لأسس والانتظار لما سيكشف عنه المستقبل .
كما أنه يلاحظ كثرة برويات وتضاربها في اشكرة الواحدة والرأي
الواحد . ومن نفس المؤلف جازة وهذا ما يحول المهمة أصعب
والجهد المبذول في المقارنة والتعمير اسق وهو ما قد يصلح عدرا
لبعض الهنات .

وقد كان من الصعوبة بمكان بحثت الموضوعات الخاصة
بالجباثيين . وهي مبشرة في بطور الأسفار مسئة في المؤلفات
الكلامية والتاريخية والأدبية على تنوعها واختلافها ، وأصعب من ذلك
ربط هذه الموضوعات والتأليف بسبب لتكوين صورة متمسكة عن
شيخين لم يكتب أحد عنهما دراسة متكاملة ذات وحدة من قبل .
وهو الأمر الذي جعلني أبدأ أو أعيد من مراجع والمصادر مختلفة

شارب متديرة الانماط متباينة التواريخ ، حتى استخلص منه
هذه الدراسة التي أقدمها اليوم .

أما بالنسبة لمهجي في البحث فقد حرصت فيه على مبدأ المقارنة
التحليل بعد عرض مع التمهيد للموضوع الذي أطرقه ، تيسير
على القارئ وربط المسألة ومحدوثه متواصلة مني لفهم واستيعاب

ولقد فصّلت بين الشيخين وجمعت . فصّلت من حيث الحياة
ومن حيث بعض الأفكار الرئيسية التي يتضح فيها اختلاف بينهم -
قد ناقشت هذا بالتفصيل في موضعه - وجمعت من حيث اتفاقهم
في بعض المسائل والفرضيات التي أشرت إلى رأيهم فيها اتفاق أو
اختلاف - وحاولت بذلك أن يكرر بعني مطابق لدعوان من جهة
وللواقع من جهة أخرى .

ولقد قسمت البحث إلى أبواب ثلاثة :

أولها : خصصته للعصر ومميزاته ونوعية اجناسي الكبير .

وثانيه : تناولت فيه مذهب أبي عبي - مع بعض آراء ابنه

وثالثها : جعلته يدور حول الاستاذ وتلاميذه وأهمهم أبرز
هاشم ، مع عرض لحياة الأخير وتقرير الخلاف وبعض مسائله يبر
أبي هاشم وبين والده .

وكانت هناك بعض الأمور الجانبية التي تدخل ضمن الاطار
العام لهذه الابواب الثلاثة يحدّها القارئ في موضعها .

وقد اخترت في الكلام عن المذهب ان اقسمه الى الحديث عن مظاهر
'تجود الثلاثة : الله والكون (أو الطبيعة) والانسان ، بدلا من

تقسيمه إلى أصول المعتزلة الخمسة . وذلك حرصا على إعطاء صورة قريبة من ذهن القارئ المعادي أو القارئ المعصري - إن شئت . وكنت في خلال البحث كله حول اتوفيق بين امرين شاقين ولكن لا مناصر منهم على كل حال أحدهما الحفاظ على الروح الأكاديمية والتعبير العلمية (الكلاسيكية) التي قد تهمض على غير المتخصص والآخر تقريب المعنى - واستعبر عنه ان يمكن - إلى ذهن القارئ المثقف . وأذا أرجو أن أكون نجحت فيما أردت دون تحييف من أحد .

وبعد ...

فار هذه الدراسة قد وضعت في الأساس لنيل درجة الماجستير في الفلسفة بدور الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الذي ناقشها مع الاستاذين الدكتورين عبد الرحمن بدوي وأبراهيم بيومي مذكور . ففهم جميعا أزجي خالص الشكر على ما سدر لي من نصيح وأرشاد ، سواء في أثناء البحث أو عند مناقشة الرسالة

كما أحب ان أشكر الاستاذ فؤاد أسيد - أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية - لتكريه مساعدته في قسم المخطوطات وبوصفه مكتبة الخاصة الحافلة تحت تصرفي . ولأنه يسر لي الاطلاع على مخطوط كتاب « فضل الاعتزال » الذي تقدم ذكره

وأخيرا فإن هذه هي ثمرة بعثي ونتيجة جهدي أقدمها اليوم لحمرة القراء والباحثين ، كما هي يوم قدمتها إلى قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة عين شمس بالقاهرة . ولم أبدل منها شيئا والله الموفق إلى سبيل الرشاد .

ضرابلس في ١٩٦٧/٥/٢٠ .

ع.ف.خ.

الباب الأول

العصر

تمهيد :

ترتبط حياة الافراد ارتباط وثيقا بالبيئة التي يعيشون فيها . وبظروف المجتمع المتغيرة . حتى أنه لا يمكن دراسة سيرة أي شخص أو دراسة آرائه منفصلة عن مؤثرات العصر المختلفة . ولا تبين لنا صورة الشخصية التي نتعرض بها ولآرائها بالدرس والتحليل إلا اذا أحطنا علما بالظروف التي عاشت فيها وتأثرت بها أو أثرت هي فيها .

ولا كان المعتزلة ذوي اتصال مباشر واحتكاك مستمر بالحياة العامة في جوانبها السياسية والاجتماعية . بالاضافة الى التصاقهم بالناحية الدينية والفكرية من هذه الحياة ، وكانوا ايضا قوما عمليين واقعيين — بمعنى بعدهم عن « التتوقع » والانعزالية الميتافيزيقية — ولم يكونوا بصفة عامة — أهل زهد وتنسك بمعناها المفهوم ، كما يبدو لنا من تتبع تاريخهم . فانه لا بد من المامة سونو سريعة — بمجرى الامور في العصر الذي عاش فيه الجبائيان . بالقدر الذي ييسر لنا

معرفة طبيعة العصر وتكوينه ويلتقي ضوءاً على بعض جوانب حياة ونظريات هذين النسيخين .

عاصر النجاشيان عشرة من خلفاء بني العباس (١) فيما اصطلح على تسميته بالنُزور الثاني من أطوار الخلافة العباسية (٢) . على امتداد فترة تقرب من القرن (٢٣٥ - ٣٢١ هـ) كان أولها بداية انحلال هذه الخلافة ، وآخرها نهاية سلطة الخليفة واضمحلال نفوذه يل انعدام هذا النفوذ .

وكانت هذه الفترة تصطبغ بانواع من التيارات والاتجاهات الفكرية . متباينة السبل ، متغايرة الاهداف . ولم تنسب خلافة بني العباس مثيلاً لهذا الصراع الذي قد يرى عديد التوى ومختلف العناصر .

ولقد كانت خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ) مؤذنة بشيئير هامير : اولهما تغلب العنصر التركي وسيطرته على الحكم . وثانيهما افلات اسلطة من يد المعتزلة وانحسار سلطانهم من عقول الخلفاء بعد ان اسل المتوكل موقفه المعادي لهم والمزيد نزعاً للحنابلة وأهل الحديث رأسنة بروحه عام (٣) عقب وفاة الواصل وتولي المتوكل الخلافة . ولم يكن حظ المعتزلة مع من تلاه من الخلفاء (٤) بأحسن من حظهم معه ، واستمر ذلك طوال فترة حياة النجاشيين ، حتى قيام دولة ابويهيير ومحاولة انصاحب بن عباد (٥) استرداد مجد المعتزلة مثلما

- (١) مر المتوكل (تولى سنة ٢٣٢ هـ - ٨٤٧م ، حتى القاهرة (٣٢٠ هـ - ٩٣٢ م)
- (٢) راجع تاريخ الاسلام السياسي والديني والاجتماعي . حسن ابراهيم حسن الجزء الثالث . ص ٢ الطبعة السابعة . القاهرة ١٩٦٥ .
- (٣) طبقات المعتزلة . تحقيق سوزنة بيفلد فانرز - بيروت ١٩٦٠ م . ص ١٢٩ والنظر: تاريخ الاسلام السياسي . حسن ابراهيم حسن ج ٣ ص ٤ .
- (٤) ومستثنى اس المنصور منهم المهدي والمعتضد ، فقد كانا معتزليين عبده . طبقات معتزلة ص ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٥) هو ابو القاسم اسماعيل بن العباس بن احمد البريم الطالقاني ، صاحب مؤسس الدولة اس بويه ، الوزير الشاعر الاديب (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ) .

كان الامر عليه ايام المأمون والمعتصم والنواقر على ان ذلك انهم
 التمس من عهود المعتزلة لم يمدد من احيان والاخر بتفسيره
 ممثلا في بعض اشياء المذهب من التولية والامراء الذين حاربوا
 يد العون للمعتزلة في محنتهم ، وان كان عون على نطاق صغير
 لا اثر له في مصير المعتزلة ومذهبهم بوجه عام (١)

الاحوال السياسية ، والاجتماعية ، والفكرية :

سند هذا بصدد تاريخ المعتصم ، ولا ، مستعملا لاه
 وضواهره ، وانما نعر نورد اشارات موجزة لاهم الاحداث
 البارزة فيه ، حتى نكون على بصيرة بما قد نتعرض له من
 حديث عن الشيعة وما يتصل بهما من احداث العصر
 فيه وحتى يدرك القارئ الاطار الذي سنتعرض له في
 صورة لحياة الجباثيين ومذهبهما .

أ - الحالة السياسية :

كانت استعانة المعتصم (ت ٢٠٦ هـ) بالأتراك (٢) لحد
 شوكة انهم من جهة ، وتقصيد تعدية الجيش بسوء حكام
 اترار بين قواد بعد ان ضعف المعتصم العربي (تعبه الحروب
 الخلافة من جهة اخرى بدية بمشرك او الدسي اسي
 ذلك على الخلافة واصحابها بسبب هؤلاء الاتراك فبعد
 انهم التركي في الجيش العباسي ، واشتدت شوكته ، فكسار
 طبعيا ان يكون له دور في احداث السياسة وتقباتها

١ - محمد بن عيسى الحسني الحسني ، ومعه سيفيبر ابيد شاه ، المعتصم
 ، هاشم ورأيه ، وسيلي الحديث عنهم .

٢ - تاريخ الاسلام ، حسن ابراهيم حسن ، ج ٢ - ص ٢

ويتحدث الذين أُرْخُوا لهذا العصر كثيرا عن سيطرة الترك على الحكم واستيلائهم عليه ، حتى بات من المعتاد خلع أي خليفة وتنصيب سواه بمجرد اتفاق بين قادة الجيش من الترك ، وكثير من الخلفاء في هذه الفترة قتل أو عذب حتى الموت على يد الجنود الاتراك لمجرد عدم رضوخه لمشيئتهم أو تأخير دفع رواتبهم ، أو بتحريض ممن له مصلحة في الامر (١) .

كانت امور الدولة قد اضطربت كثيرا بعد وفاة المتوكل ، ولم يكن السياسيون يأمنون على انفسهم القتل أو التعذيب أو المصادرة (٢) . وكان لنساء القصر والنخسيات دور مدحوظ في تدبير أمور الدولة (٣) ، مثلما يحدث دائما في عصور الانحطاط واستدهور السياسي . بل لم تكن الخلافة في حد ذاتها ذات بال بعد ان انتزعت السلطة من يد الخليفة تماما .

لكن العهد لم يخل من خلفاء حاولوا استعادة هيبة الخلافة وجلال الحكم ، واصلاح ما فسد من الامر . الا ان عهدهم لم يطل ، اذ سرعان ما ازيحوا حينما بدا لترك انهم لا يسيرون على هواهم (٤) .

والى جانب فساد الامر في الجيش وحاضرة الخلافة كان هناك مشكلات اخرى تشغل اولي الامر وتبليبل خواطرهم ، ونعني بها التحركات السياسية التي قام بها مختلف الطوائف ، سواء ما كان

(١) المصدر السابق في مواضع متفرقة .

(٢) مثلما حدث مع اسيرير ابن النريات

(٣) المصدر السابق ص ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(٤) كالمتوكل - تاريخ الاسلام ، ص ٥ والمقتصر ص ٧ والمعتز - البدء والتاريخ ، لمطهر بن طاهر المقدسي ج ٦ ص ١٢٢ . وقال الشاعر ليلة مقتل المتوكل ومبايعة المنتصر

خليفة مات لم يصف له أحد وقام آخر لم يفرج به أحد

فمر ذاك ومر الشؤم ينعه وقام هذا فقام النحس والنكد

البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٢٢

منها مريد مستتر، او عسكريا ظاهرا يحارب الدولة وتحاربه (١) ،
 مثل انتفاضات البعريين المتتالية . فكلما قام خليفتة نهض عبوي
 يدعو لنفسه تؤيده شيعته ، فتضطرب الدولة لاضداد ثورتها . الى
 جانب اشتغال قوادها ورجالها بالاجتهاد في اخلاء نيران الفتن التي
 كان يؤرثها القرامطة (٢) في عمار والبحرين . والاسماعيلية (٣) في
 اليمن ، والفاطميون (٤) في شمال افريقي . بن وارينج (٥) في البصرة
 وضواحي بغداد والمواني حول قصر الخليفة ذاته (٦) .

كل هذا الى جانب غارات اربود البيرنضير على حدود الدولة
 العباسية . حينما مسوا ضعف الدولة وانشقاقها بتنتها واضطراباتها

- (١) انظر ص ١ ، ٤٤ من تاريخ الاسلام ، ج ٢
- (٢) اصحاب ميمون القذاح وحمدان قرمط .
- (٣) اتباع اسماعيل بن جعفر الصادق او ابنه محمد .
- (٤) اتباع عبيد الله المهدي الذي ظهر بقونصر .
- (٥) كما هو عيّن ، بكسور سراج البصرة فقدم علي بن محمد ، اعظمي ، او البزور
 في ثورة شاعلة سنة ٢٥٥ هـ .
- (٦) راجع ذكر من خرج في تلك الفترة من ر ابييت في مقالات الاسلاميين لاسـ . و
 الحسن الاشعري جزء ١ ص ١٤١ وب مقدمته بمفصيل كبير
 وراجع ، البدء والتاريخ ، لمحمدي جزء ٢ ص ١٢٤ - ٢٥ ، ويقور النفدي من
 يوم المهدي ظهر البرقي ، رعيه ارمج بالبصرة وجميع ارمج ادير كادر مكتب
 سراج وقري ارمج ، ص ١٢٤ ، وفي ايام بعثته . قوى امر ارمج بالبصرة (ص
 الحسين بن زيد على الري وجرجان وهرستان وخرج يعقوب بن الليث بسجستان .
 وعبد احمد بن عبد الله الحسني على حرسان وخرج سرجب بعمار في احم .
 منصور وعثمان طبرستان وخرج عمريين بالديبة . ووثب الاعراب على
 كسوة البيت فنهبوا وصاروا الى للزنج بالبصرة ، وخرجت مررة وقيس وطير عسـ
 الحاج فنهبوا وسبوا حرمهم واستاقوا ايلهم وقتلوا منهم حلف كثيرا ولم يفسـ .
 الا بقتل او جراحة . وخرج عنوي يانربيجان وتسمى « ايرامع بالله » وتقلب عليها
 وخرج احمد بن طولون بمصر واستعصى على الخلفاء . وفي ايام اعتصم بالله
 (٢٧٩-٢٨٦ هـ) خرج زكرويه بن هرويه في كلب على الحاج فقتلهم وسبهم ، وهدم
 الكوفة فنهض ابيه اسطار جيشا مع سهم خمسة اشهر ثم ساروا به مصلو ارم
 بغداد عبر طريق البصرة واسكار . وحضر مئات في البصرة ثم اخرج فهدم مبره
 القرامطة من خضعت ١١ (ص ١٢٥ - ١٢٦)

إبداعية ، واشتد من كثير من أمراء الأوائيم عليها ومحاولتهم إنشاء
دول مستقلة من مركز الخلافة في بغداد (١)

لقد كانت الدولة مريرة تسلطان ، ممزقة الاوصال ، مهوكة
التوى . ومع هذا فقد كان انصراف على السلطة والحكم وانسفال
السياسة بحبك المؤامرات وتناديها على أشدهم مما فتح المجال
لسيطرة الجند والدعاه (٢) .

ب - الحالة الاجتماعية :

تميز هذا العصر تميزا واضحا بظاهرة عجيبة . وهي ظاهرة
التناقض انصراف في شتى مناحي الحياة . وبذلك الاختلاف في
أسلوب المعيش والخصف وانهجدر في العلاقات الاجتماعية ، وهو
امر متوقع في مثل هذه المرحلة التي بفتها الحضارة الاسلامية في
العراق خاصة آنذاك . وبهذا فانه من الممكن ان يجد كل باحث مراده
ويلقى كل ذي اهتمام مبتغاه . فقد كان ذلك العصر شاملا لجميع
المتناقضات . شأن كل حضارة تبغ أوجه وتحمس في الوقت

(١) راجع في هذا كتاب « تاريخ الاسلام » - حسن إبراهيم حسن - في مراطر مختلفة .

(٢) لحسن لد المظهر بن طاهر المقدسي سره الحالة السياسية وانصراف حول السلطة في
ذلك العصر - وهو غير بعيد عنه - في « المدد والتاريخ » ج ٦ من ١٢١ - ١٢٦ ١٠٠
عما ان يوبيع المنتصر بن المنوكل حتى حبع اخويه - المعتز والمزيد - اللذين عفا لهما
أمود من بعده . ولما قتل المنتصر وتولى المستعير حسبهما ، فشغب الموالي واشاكزية
وكسروا باب السجى وانزلوا المعتز وحلفوا المستعير ، ويوبيع المعتز . ثم احتدمت
الاثراك والفراصة مخضوره ، ويوبيع المهدي وقتل ، موالي الخلافة المعتمد بن المنوكل .
وهكذا ، استمر انحرار حتى أيام المقتدر سنة ٢٩٤ هـ - وهو أصغر من ولي الخلافة -
« ففسدت أمور الخلافة » ، ثم القاهرة الذي سمعت عباد كما سمعت عينا المستعير
ويوبيع المطيع مضع نفسه غير مكره !
وبين من هذا كله ذلك الاستقرار السياسي السابق وما يحيط به من جلال الحكم وهيبة
السلطان وقوة الحليفة ؟

نفسه هوادر انحلابها ومستمولها (١)

الا ان خلاصة التوضيح — شعا يقول المرحوم أحمد أمين — انه
« كانت هناك حقتة شيردار سبل التماير . فالحقيقة رر حال
دولته وأهلوه واتباعهم طسة الحصة . وهم عدد قليل بدسبه
مجموع الامة . وبقية ااسر — وهم الاكثر — طبقة اعمدة مر عسا
وتجار وصناع ومرار غير واعب هؤلاء فقراء الا من انصر منهم
بالخلفاء والامراء » (٢) .

فكانت قصور الخلفاء تروج بحياة الترف والنهر وابديح (٣)
تصديح جواربها بأشعار اصحابها (٤) . وينعم ساداتها برعة اعيان
وانبساط الحياة . هلى حين كار عامة الناس يتقاتلون فى سبيل
تحقيق عيش أفضل يضحنهم الصراع ويسحقهم فساد الاحوال

فكان قصر « التاج » وقصر « الشرا » وأمثانها تشهد اسر
الرقيق الروم واسودار وانجوازي التركيات واروميان —
ردهاتها حتى كانت أغلب أمهات الخلفاء من هاته انجوازي (٥) .

وترى مجانس النضرب وانفناء وانجوز والخلاعة يعقده النحس .

(١) انصر فى هذا . للحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى . لادم متر
ترجمة ابى ريده . ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها . ضعة شامبة ١٩٤٨ م .

(٢) ظهر الاسلام . لآحمد أمين . ج ١ ص ١١٤

(٣) انظر : مروج الذهب . للمصعودى . ج ٤ ص ١٦٩

(٤) فكان المتقصر ينمر للمعبير بقاء شعرد . وكان المعتمد مشعور بانصر وانصير
عليه وانعافرة ومحبة اقواغ النهر والملاهي (مروج ج ٤ ص ٧٩ و ١٥٧)

(٥) ظهر الاسلام . ج ١ ص ٦٥ — ٦٦

وابوراء والامراء (١) ويجري فيها من التبذير والاسراف والفساد ما لا يرضاه دين ولا خلق . حتى لقد قيل : انه لم تكن السفقات في عصر من الاعصار ولا وقت من الاوقات مثله في أيام المتوكل . ويقال : انه كان له أربعة آلاف سرية وطئهن كلهن (٢) . ويعكس عن مقدار ما صرف في زواج بنت خماوريه بن احمد بن طولون من المعتبد الشيء الكثير (٣) .

وعنى كل حال . فقد كانت أمور الخاصة تدعى الى الرثاء والاشفاق . لانتشار الفساد الحلقى ، واستفحال أمر الرشوة . وسيطرة النساء (٤) . وكان لعند الاتراك نصيب كبير في نشر الفوضى الاجتماعية بما عرف عنهم من سوء أخلاقهم وشرهم تجاه الامة والمال . وبتدخلهم المستمر في شؤون الخلافة وصرفهم همهم بخفاء عن الاهتمام بأسس الدولة الجوهرية ذات التأثير الحظير في حياة وميادة الدولة .

وقد انعكس فساد التقصير على أحوال ابرعية فان الناس على دين ملوكهم - كما يقولون . ومن هنا فإن الحياة العامة كانت مصيرية اسند الاضطراب . وبما يكن هناك ضبط ولا سيطرة من قبل السلطة

(١) قصيدت القهرمانة أم موسى الهاشمية الوزير حامد بن العباسي في ما قال لها
اصرصي والتفني واحسبي لا تفنني
واعطاف ما طئت مروه للمقندر فامر المعبر بعتاه ٠٠٠ وكان يوم طرب وسرور
(٢) مروج ص ٧٩-٨٠ ويرى مثل هذا عن المتوكل انه أمر بقتل شعر أبي العباسي
«صيمري» الشاعر الماجر على لسان حماد - تاريخ الاسلام - حسن ابراهيم حسن
ج ٣ ص ٤٣٩

(٢) مروج الذهب ج ٤ ص ٧١ (٣) نفس المصدر ص ١٦٩

(٤) تذكر حكايات كثيرة عن مقيمة زوجة المتوكل وأم المعتز ، و «السيدة» أم المعتز
وقد عيبت الاحيرة قهرمانتها متولما ، صاحبة للعظام مما ادى الى استهتار العامة
بالخلافة وازدراؤها - تاريخ الاسلام - حسن ابراهيم حسن ج ٢ ص ٤٤٦ .

الحاكمه ، ضبطا يقوم على الرهبه . او مسخرة يعتمد على الاحترام (١) .

فقد كانت المجاعات تحل بالاهالي بين حين وآخر (٢) . وكان هناك لصوص يجروا على سرقة مال الدولة نسب (٣) وكانوا البلاد تعج بالموخير ودكاكين انرواسين ودور القمار (٤) كما كانت الطرقات مرتعا لمن يقتصر المضاحك والملاهي على أبناء الشعب (٥)

وعلى هذا فلم يكن هناك عجب أن تظهر اتجاهات متعربة ، حسب استعداد النفوس وتهيو الارواح ، فكان من اتجه إلى « الغلمانية » التي أصبحت أمرا عاديا مألوف لا يستوحش منه (٦) في حين انصرف بعض الناس إلى الزهد والبعد عن متع الحياة ، اسي إلى التصوف (٧) .

وهكذا نجد أنفسنا أمام عصر بدت عليه عوامل التفسخ الخلقي والانحلال الاجتماعي وظهرت فيه عوارض الانهيار والاضمحلال .

(١) فكان للعمامة سيطرة وصولية . وكانوا احيانا يحدثون من الهرج والذهب الشيء الكثير (ظهر الاسلام ج ١ ص ١٦٤) وكانوا يستهترون بخدم السلطان من السودان فسي الشوارع ويصيحون بهم . « يا عتيق » صب ماء واطرح دقيق . « يا عاق يا طويسر المساق » ويعترضون لرسول امخليفة بالادى والضرب . انظر . الحضارة الاسلامية متر ج ٢ ص ١١٥ .

(٢) مروج الذهب ج ٤ ص ١٧٣ . وقد حدث في البصرة محادثة وجذب عظيمان أيام المعتصم

(٣) نفس المصدر ص ١٨٢

(٤) نفس المصدر والصفحة

(٥) نفس المصدر ص ١٨٣ .

(٦) انظره مفصلا في : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري . ج ٢ ص ١١٧ وما بعدها وفي : ظهر الاسلام . ج ١ ص ٣٧، ٣٦ .

(٧) ظهر الاسلام ج ١ ص ١١٤ .

فكرياً متنوعاً بعد فترة الاسماء ، السهم التي تلت أيام المأمون
والمعتصم والواثق .

وهكذا يقابلنا العديد من الاسماء الالامعة والشخصيات
المعروفة في شتى نواحي الفكر في العلم والادب . فكان هناك مبررون
في الفلسفة والرياضيات والفلك والطب والتاريخ والجغرافيا ،
والشعر والعربية بالاضافة الى غنى الكلام بطبيعة الحال ، وفي مختلف
الميادين .

ولسنا بمستطيعين أن نوفي كل من عرف في هذا العصر حقه
أو بعض حقه من الدراسة وإنما نكتفي بالإشارة إلى معالم أهم
الاتجاهات الفكرية مما كان لها علاقة باهتمام شيخنا وصلة بدائرة
تفكيرهما .

ونحن نبادر إلى القول بأنه كثيراً ما تختلط هنا الاهداف
والمرامي ، وتتشابك السبل وتتداخل الدوافع ، حتى يُذكر الامر
الواحد في مجال السياسة حيناً ، وفي العلم حيناً آخر ، وأثناء البحث
الديني ثانياً . وكل هذا ناتج عن طبيعة التركيب الثقافي وتكرير
العصر .

ولكي نسهل الامر نرى ان نشطر هذه الإشارة إلى شطرين .
أحدهما ما يتعلق بالاتجاهات الاملامية ، النابعة من صميم الفكر
الاملامي مستندة إلى القرآن الكريم والحديث الشريف والسنة
المحمدية ، بصرف النظر عن تأثرها — خلال تطورها — بالاتجاهات
الأخرى . والثاني ما يتعلق بالاتجاهات غير الاملامية ، أعني
المستندة في أصولها إلى أسس غريبة عن الاسلام ، وقد تلبس حيناً
بوجهه وتستتر به .

أولا - الاتجاهات الإسلامية :

ان الذي يعيند في هذا المقام هم المعتزلة وما كانوا عليه خلال هذا العهد. وما طرأ على وضعهم السياسي والاجتماعي والعلمي. لكن لا بد من اشارة لو أهم الاتجاهات الاخرى التي كان لها دور ملحوظ في الصراع الفكري القائم آنذاك. ولذا فانت نرجيء الكلام عن المعتزلة الى أن نستعرض - في ايجاز - أهم الاتجاهات السائدة يومئذ ، حتى يمكن الحديث عنهم بتوسع أكبر وتفصيل أدق .

١ - المحدثون :

كانت سلطة المحدثين قد تعالت في هذا العصر وقوي نفوذهم ، حتى كونوا حكومة . ظل الحكومة - كما يقول الاستاذ أحمد مينا (١) وكان الحنابلة على رأس هؤلاء المحدثين . ولعلهم أولى الصراف بالاشارة والكلام لا لانهم أشدها تأثير في العامة ، وبالتالي في بعضاً من أحدث فكرية ودينية وسياسية فقط ، ولا لانهم أكثرها تمسك بمصوّر وتزمت في تأويلها فحسب ، وإنما لانهم كانوا اعنف الفرق عداوة للمعتزلة وضراوة في محاربة الاعتزال وأهله ، منذ وقف احمد بن حنبل موقفه المشهور في مسألة خلق القرآن ، وتعرض للمحنة وصبر عليها في قمة قوة المعتزلة أيام المأمون والمعتصم (٢)

ولذا فانتما نكاد نرى أفول نجم المعتزلة على يد المتوكل ومن تبعه ، حتى قام الحنابلة برّد فعل حاد ضدهم ، وأخذوا ينتقمون من

(١) ضحى الاسلام جرد - ص ٢٠٠ طبعة سادسة .

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب (المعتزلة) لزهدى حسن حارالله . طبعة أولى القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٥ وما بعدها وفي (ضحى الاسلام) لاحمدامين ج/٢ طبعة ٦ ص ١٦١ وما بعدها

المعتزلة بديهية ، عندهم - بعد انتصارهم النهائي ضيقهم -
ويخرجونهم بعد هذا سبيهم (١) وكثيراً ما وقعت مصادمات بين
الفريقين (٢)

وكان الحجة على ما افترض مع المعتزلة من حيث العقيدة
الاسيوك فقد ساءت ، وحسن تعسفهم بسبب وحرافته ،
ورفضوا التزوير المعتزلي ، لا سيما ، وعادوا على استكسار انطلاقتهم
العقلي وتحرروا من قسوة المعتزلة (٣) فكل الحجة اقررت الى روح
العمامة والجمهور ، وذويهم ، علم على عقول العرغمة - الذين كان
المعتزلة يحتقرونهم ولا يستحقونهم الا بعض الادوار - تسحب
لارستقراطيتهم المعروفة ، لا سيما ، سهلا على العنانية او بنو
العمامة في كثير من الاحياز حتى - السلطة القائمة ليفسدوا في
الاسواق ويعتدوا على المارل ويعتدوا - كبير - وسبق بهم الامر
ان حاولوا فعلا اقامة حكمه حنبلي - ، ثم ان بتولييتهم ، بين المعتز
الذي لم تدم خلافته سوى يوم واحد ونيل

وكانوا ذوي تعصب لامامهم ومبالغة ، ان تعصب فحيد
الف المؤرخ الشهير محمد بن جرير الضري ، التقية ،
يذكر فيه ابن حنبل - لانه كان محدثا في - فتية - ثر
انباع ابن حنبل عن الضري ورمو دره وسعد حتى كادت
تعطيتها - وهر الشيخ اسني - وعندما مات لم يبق له اهل رفته
الا خفية تحت جناح الليل (٤) .

(١) صحر اسنه - ص ٩٩

(٢) صحر اسنه - ص ٩٩

(٣) انصر ما كذا - نمبه مثلا ونمبيد ابن الفيد اجوزية

(٤) راجع ما - المعتزلة ص ٩٥ - ويقول شامة بن الاشروس في العمامة مخلصا المامر

والله لو وجهت اسنانا على عاتقه سواد وجهه عصي لساق اليك بعصاة عشرة الاب

حب ، والله ما امة المؤمنين ما رضي الله ان موافا بالانعام حتى جعلها افس منها فقر

تعاني ، ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا ، سورة الفرقان آية ٢٥ .

(٥) المختار لابن الجوزي - طبعة حيدر اباد اللكن ج ١ ص ١٧٢ .

وقد بلغ من كراهية الحنابلة للمعتزلة انهم لم يقبلوا حتى رجوع بني الحسن الاشعري الى صف أهل السنة ، وابن حنبل خاصة ، لان فيه — على زعمهم — بقية من اعتزال .

٢ — الشيعة :

الشيعة أو العلويون . هم انصار علي بن ابي طالب وآلله .
ظهروا منذ ايام الصراع بين علي ومعاوية على الخلافة يناصرون عليا بطبيعة الحال ، ويرونه ممثلا في نسله من بعده . أحق الجميع بالخلافة

ونحن نستطيع أن نضع الشيعة في مقابل الخوارج من حيث الموقف والمنهج والسلوك

وكان الشيعة ظاهريين في اول الامر ثم لما توالى ضربات الامويين لهم اضطروا الى العمل السري للانتفاض على خلافة بني امية ، متعاونين في ذلك مع العباسيين . لكن آل العباس استطاعوا الانفراد بالحكم وانشاء خلافة في بيت العباس بن عبد المطلب عم رسول الله واقصاء بني عمومته العلويين عنها . ومن هنا لم تفتقر حدة الصراع بين البيتين على مر الايام .

وكان الشيعة — كما ذكرنا آنفا — كثيرا ما يشيرون قلائل واضطرابات في انحاء متعددة من أرض الخلافة العباسية ، تستنزف قسما عظيما من جهد الدولة ومالها ورجالها . هذا الى جانب اعمالهم

التخريبية السرية ونشر الدعوة العلوية في الخفاء (١) .

وفي بعض الاحيان - خاصة في هذا العصر الذي نحن فيه - كان الخليفة العباسي يعمد الى مهادنة الشيعة بتخفيف الضغط عليهم ، والسماح لهم باقامة الشعائر الشيعية والاحتفالات الخاصة بهم ، حتى يأمن شرهم ويتفرغ لمشاكله الاخرى الكثيرة (٢) .

وقد كان للشيعة دورهم الهام في السياسة والاجتماع ، ومنهجهم الخاص في التفكير (٣) الا ان طبيعة العمل السري - خوف من متابعة السلطة - مكنت للعديد من العناصر الهدامة والحاكمة على الاسلام ان تتسرب الى صفوفهم وتدخل فيها مختلف الانحرافات والافكار الشاذة البعيدة عن الاسلام ، مما ينتج عنه كثير من الحركات المريبة المنتسبة في ظاهرها الى آل البيت ، مستمدة من ذلك تأييد القوى الساذجة ومعاضدتها ، وبأثة سمرها فيما عرف بالباطنية . وهي عبارة عن خلط وتشويش ومبادئ باحية او انحادية او مفسدة لادين في أساسه (٤) .

وقد تفرقت الشيعة فرقا لا تكاد تحصى . ولكن فرقة مذهبها وآراؤها ، وليس هنا مجال تفصيلها (٥)

(١) راجع العقيدة والشرعية في الاسلام . لجولدزيهر - الترجمة العربية من ١٧٧ طبعة ١٩٤٦ ، وتاريخ الاسلام . حسن ابراهيم ج ٣ من ١٩٢

(٢) انظر : مرجع الذهب « للمسمودي » جزء ٤ من ٨٢ .

(٣) من مثل مذهبهم في تأويل القرآن وار له ظاهرا وباطنا . ومساثر الامامة والعصمة والبص وما يتعلق بها . ومذهبهم في التقية وغير ذلك .

(٤) انظر مثلا : ظهور الاسلام ج ٤ من ١١٢/١١٣ ، ١١٧ و . الانتصار ، من ١٥٥ .

(٥) تحفر كتب الفرق والكلام تفاصيل هذا الموضوع . راجع على سبيل المثال - مرو الشيعة ، للمؤتجى مشر ه - ريتز ، ومقالات الاسلاميين ، للاشعري ، الفرق بين الفرق « للبغدادي » ، وكلاهما تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . وراجع : المسر والنحل ، للشهرستاني . وغير هذه الكتب .

٢ - الفلسفة :

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية منذ قيام الترجمة السريانية بنقل هذه الفلسفة الى اللغة العربية بتأييد من الخلفاء . وكان عصر المأمون هو اوج ازدهار حركة الترجمة والتعريب .

الا ان الفلسفة - كافكار كار لا بد لها من فترة اختمار في الذهن ، وكعلم يحتاج الى تحديد مصطلحاته وفهمها في لغة هو جديد عليها - كان لا مفر من ان يتأخر ظهور نتائجها النضيج عنه في المجالات الاخرى .

وهكذا نجد الكندي (١) - فيلسوف العرب على الحقيقة وأول فلاسفة الاسلام - يحتل شطرا من القرن الثاني للهجرة ونصف القرن الثالث كنه (اذ توفي سنة ٢٥٢ هـ على وجه التقريب) . ثم نجد من بعد تلاميذه من مثل : احمد بن محمد بن الضيب السرخسي (ت / ٢٨٦) وأبي جعفر البلخي (ت ٢٧٢) . وقد قام الكندي بدور الرائد في مجال الفلسفة . اذ كان على فهم لها ومصطلحاتها ساعده عليه معرفته ببعض اللغة البيرونية (٢) فكان أول من نعت تعبيراتها في اللغة العربية . واهتم بالمعلم الاول - ارسطو - وبأندرو على كثير مما ذهب اليه (٣) .

ويروى عن الكندي اتصانه بالمعتزلة واتفاقه معهم في بعض

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمار بن اسماعيل بن محمد ابن الاشعث بن قيس الكندي . انظر ترجمته وكنهه في (الدهرست) لاس السديم ص ٣٥٧ وفي مقدمة أبي ريده لرسائله التي نشرها .

(٢) انظر مقدمة أبي ريده لرسائل الكندي الفلسفية ص ١ وتاريخ الفلسفة في الاسلام ١٧٨ .

(٣) خاصة في المسائل التي تتعارض اساسا مع الاسلام ، كتقديم العالم وقدم الحركة مثلا .

ما ذهبوا اليه - ورمم كار هذا سدا في قبول المتوكل وشاية أعدائه
وغضبه عليه ومصادرة مكتبته « الكندية » الشهيرة (١)

وبرز من بعد الكندي من الفلاسفة المعلم الثاني . محمد بن
محمد بن طرخان بن اوزلغ ، ابو نصر الفارابي (ت / ٣٣٩ هـ) .
وأحد الدين كان لهم نصيب كبير في ادخال نزعة التوفيق بين
الحكيمين : افلاطون وأرسطو . وأحد انفلاسفة المهتمين بالمنطق
والموسيقى والرياضيات وما بعد الطبيعة وأصول الطبيعة الكلية
والفلسفة العملية (٢) .

فقد عرف عن هذا الفيلسوف اهتمامه بموضوعات عديدة -
مثل اغلب الفلاسفة الاقدمين - وأخذ عن افلاطون وأرسطو . الا
أن أثر الافلاطونية المحدثة (أو الافلوطينية) برز في فلسفته بروا
واضعا في نظرية الخلق عن طريق الفيض او الصدور ، وهي نظرية
بعيدة عن روح الدين الاسلامي القائلة بأن الله يخلق بمشيئته من
عدم ، مما يدعوا الى الحذر من بعض افكار الفارابي ويتطلب انتبه
الى ما قد يكون لبعض المذاهب المشبوهة في مذهبه من تأثير .

والرازي الطبيب ، أبو بكر محمد بن زكريا (ت / ٣٢٠ هـ)
- وفي تاريخ وفاته خلاف - من اعلام فلاسفة هذا العصر ، الا ان
الطب عليه أغلب ، فقد كان طبيا ماهرا له مؤلفات عدة في هذا
الفن ، وتولى العلاج وادارة المستشفيات طويلا في حياته حتى عمي .
كما كان له اهتمام عظيم بالكيمياء ولا يعتبر من لا يحيط بها
فيلسوفاً .

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام - لدى نور . ترجمة ابي ريدة - ص ١٧٩ الطبعة
الاربعة - القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٢ وما بعدها .

واشتهر عنه عداؤه للكلام وعدم تعمقه في دراسة الفلاسفة
انيونان ، وشرعته التشاؤمية التي تغلبت الشر على الخير في هذا
العالم - وربما كان علة شرعته هذه ما رأى من آلام المرضى
والزمني وشقائهم - واشتهر باباحيته وتعطله من كثير من النواهي
والاوامر الدينية (١) .

ثم كانت هناك الى جانب هؤلاء الفلاسفة وتلاميذهم بوادر
حركة فلسفية باطنية حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة عن
طريق رسائل مجهولة أسماء مؤلفيها ، ذات نزعة تلفيقية واضحة
فيها من كل علم وفن . ونعني بها حركة « اخوان الصفاء » وخلاص
ابوفاء « التي كان مركزها البصرة ، ولها فروع في بغداد والكوفة .
وهي حركة وان لم تبرز تماما الا في القرن الرابع الهجري ، الا ان
بداية تكونها كانت قبل ذلك .

ولعل ما في رسائل هذه الجماعة من خلط يعبر بجلاء عن روح
ذلك العصر المضطربة بشتى التيارات ومتضاربها .

٤ - الصوفية :

يقول ديبور : « ان اهل النورع من المسلمين لم يكونوا جميعا
ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن له نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن
يتقربوا الى ربهم عن طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة
منذ عهد الاسلام الاول قويت بتأثير عوامل ترجع الى المصرية وإلى
مؤثرات فارسية - هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية
فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها اسم :

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام - ص ١٤٧ وما بعدها .

التصوف • (١) »

وإذا كنت هذه الفرقة قد ظهرت منذ بداية الاسلام الا ان عصرنا هذا الذي نتحدث عنه قد شهد اكبر ازدهار لحركة الصوفية وأشهر رجالاتها من مثل ابي يزيد البسطامي (توفي ٢٣٤ هـ أو ٢٤١ هـ) وسهل التستري (٢٧٣) وحمود الغصار راس للامنية (٢٧١) وابي القاسم الجنيد - سيد الطائفة كما يعبر عنه - (٢٩٨) وابراهيم الخواص (٢٩١) هـ وغيرهم (٢)

لكن الفرقة الصوفية . وان كانت قد بدأت فنية الا ان كثيرا من التشويش واحرق قد دخل عليها . فحرره عن صريق التقى وانورع وابعد عن الشهوات والحياة الدنيا . الى سبيل الشجعت الغامضة واستصورات المبهمة واستعيرات انريية . فحدثت في المجتمع والفكر الاسلاميين ببهة ما تراء آثاره الى اليوم . على يد من اطلق عليه اسم « علاة الصوفية » .

وكان أشهر هؤلاء الغلاة في هذا عصر الحسين بن منصور الحلاج . ويكي اي معيث وكان قد صعب أب القاسم الجنيد وأخذ عنه وعن غيره من المتصوفين حيز قدم بغداد وكان ذ شطحات كثيرة وتسميات . ويرميه البعض بالاتصال بطائفة القرامطة (٣) وأنف كتبا تحالف الاسلام مما يمكن عدد على اساسه من الاتحاد غير الاسلامية (٤) . وشتهر من بعد الحلاج تلميذه ابر بكر الشبلي

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام • ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) رجع الرسالة القشيرية • جزء أول • نشره عبد الحليم محمود ومحمود حسن الشريف القاهرة ١٩٦٦

(٣) تاريخ الاسلام السياسي • لصحن ابراهيم • ج ٢ ص ٢٢٥

(٤) انظر : المقتظم في تاريخ الملوك والامم لابن الجوزي ج ٦ ص ١٦٠ وما بعده .

سوى ٣٣٤ هـ إلا أنه لم يكن في عمر أستاذة وتطرفه التصوفي
نادر . غير أن التصوف لم يكن في جملة منطلحات ورموزا وخروجا
على مبادئ الدين . فقد كان هناك صوفيون - ممن أثروا أو
بعضهم - يسرون على هدي من الإسلام وبصيرة من الدين القويم ،
متحذرين من تعاليمه نبراسا يهديهم في مسيرتهم نحو الحقيقة العليا
عن طريق أنوار الإلهي والكشف الرباني ودوق انقباب المؤمن .

لكن الأمور - كما سبق أن بينت - كانت في هذا العصر قد
تداخلت وتشابكت حتى بات من الصعب التمييز بين الحق والباطل
والخير والشر . إلا بميزان دقيق وحكمه لتعقل احكاما غير يسر

ثانيا - الاتجاهات غير الإسلامية :

إلى جانب هذه التيارات التي تحدثنا عنها آنفا نرى هناك تيارات
أخرى نستطيع أن نسميها سرعات شاذة ، أو مريضة ، أو انعادية
وان اختلعت لأسس انساني قامت عليها واجهة انساني تدعو اليها

فمنها ما كان يستند إلى مبادئهم التوسعية والمانوية وما
تسرع عليه ومنها ما كان يدخنه يهود عن طريق الاسرائيليات
لتحصيل قوى الفكر الاسلامي من اندحر . ثم يقوم به انصار
دراس أفكار وتصورات متعسفة رافعية انحرافية بمحتلف
أشكال وغالب ما تحتلف هذه السرعات وتتداخل حتى بالنسبة
للمسار الواحد . ويبدو يحتلف الحكم عليه من شخص إلى آخر ومن
عصر إلى عصر . وهذا ما يثير شيئا كثيرا من البلبلة والخلط
ويطلب التثبت والنعيطه . لكن اغلب صفة بارزة في هذا العصر
هو ان هناك عن مختلف هذه الاتجاهات امرية هي صفة الانحاد .
والانحاد في الدين والاسلام بوجه خاص ، وفي القرآن الكريم

وقبيلته سمعوا من غير نصير ، من قبله اسلم من حصاره ،
و تشمكيت ناشاي في قبيلة ، من امدد صبحه ، همد ،

ونحن نعلم ان الاسلام قد تعرض - منذ صهره - لهجرة ،
تدمل من غير اصحاب يدانت الاخرى - من - من اقرى
أو غيرهم ، وانتظر في تاريخ الاسلام الفكري يبرى
هما من هذا التاريخ كدرد على انصوصه ودفق بجمه به ،
نحججه وادنتهم ، وقد كدرد لعمقولة نصيب كبير جدا في
المضمار (١) خصوصا في العصر انعمسي الاول حيث كانت
الكبرى بين التوحيد الاسلامي وبين مذاهب المغالين

فلما جاء عصرنا هذا لم تهدأ حدة هجرة القوى المعادية للاسلام ،
وان اتخذت أسلحة جديدة وظهرت في صورة مذاهب ونصرا
مغايرة لما كانت عليه من قبل - بعد ان ثبت الاسلام أمام كدرد
وتكسرت أمواج الحق على صخرته النصبية الشامخة

في هذا العصر ظهر الاتحاد الاحادي كدرد واضح ، يكون
ارندقة عن وجهه ، استار ، كمالا ، و به بعد الكثيرين بحسره
يجهروا بأرائهم أمام الناس ، بر وان يصدر الكتب تحدر
الاراء وعيها أسماؤهم ، ونحن هذا يرجع في سلسله
بالخلافة من ضعف واصابها من انحلال أدى بالملاحدة ودور
الهدامة الى اعلان ما في نفوسهم دور خوف من عقاب او حسية
ردع .

قال ابن عقيل أثناء حديثه عن ابن ابراهيمي ومؤلفاته

(١) انظر مقدمة الدكتور ميرج لكتاب الانصار ص ٢٨ طبعه طبعه دار الكتب العلمية
سنة ١٩٢٥ م

انصر على القرآن والاسلام . * وعجبي كيف عاش وقد صف
(السامع) يزعم أنه قد دمع به القرآن ، و (المرمرد) يزري به على
النبيات . ثم لا يقتل ! وكم قد قتل لعن في غير نصاب ولا هتك حرز
وانم ستم مدة وعاش لار الايمان ما صفا في قلوب اكثر الخلق بل
في انقلوب شكوك وشبهات (١) . »

ولعل ابن الراوندي هذا هو أكبر ممثل لتيار الانحادي في هذا
العصر (٢) . وهو أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي المتوفي
سنة ١٩٨ هـ - وفي تاريخ وفاته خلاف كبير (٣) .

كان ابن الراوندي معتزليا طرده أصعبه بعد ما ظهر من بدعه
وزنابقته . وقيل انه كان يطلب فيهم رئاسة فيما لم يسمها انقلب
عليهم وصار يحفظها هناك فأناب لاغلب الطوائف المناهضة
لمعتزلة . كالرافضة مثلا بن واسيود . لقاء أجر كد يناله .

وأشهر كتب ابن الراوندي هو « فضيحة المعتزلة » (٤) الذي
أنفه ردا على كتاب الجاحظ « فتية المعتزلة » كما يذكر من
كتبه . السامع ، والتاج . والمرمر . و مرير (د) والامامة . وقصيب
الذهب . وعنت الحكمة (٥) وغيرها مما نقصه شيوخ المعتزلة وفي
مقدماتهم أبو علي وأبو هاشم .

(١) المتعمد في تاريخ المذاهب والاعمال لاس الحوري طبعه حيدرabad تذكر ١٢٥٧ هـ جزء
٦ ص ١٠٠ .

(٢) ذكر المعتزلة في كتبهم - وار كد ملك بعد هذا العصر - أدلة ابن الراوندي على
أرائه الانحادية ، وقد ردوا عليها * راجع كتاب « ديوان الاصول » لابي رشيد
البيضاوري * تحقيق أبي ريدة ص ٢٨٥ - ٢٩٤ .

(٣) راجع رسالة مور كراوس Paul Krauss في كتاب عبد الرحمن سري ، من تاريخ
الانحاد في الاسلام ص ٧٥ - ١٨٨

(٤) وقد رد عليه عبد الرحيم أبو الحسين الحياطي بكتابه « الانتصار » المعروف .

(٥) ار الفوائد - انظر مقدمة د - فيبرج لكتاب د الانتصار ص ٣٥ .

(٦) سمر مثلا والمنصوح لابر الحوري د - ص ٢٩ ويكتب دعت الحكمة ، اجناسا
وهو خطبا .

كار لاير الراوندي نزعة التعادية واصحة في آرائه التي وسبب القليل منها (١) . وكان لا يعتبر القرآن معجزة ، لا في نظمها ولا في أخباره ، ويقول عنه انه من الممكن أن يؤتى بمثله (٢) وقد حاول هذا فعلا فيما يبدو (٣) ، ويحكي أن له في هذا نقاشا مع أبي علي سيأتي ذكره ان شاء الله .

ويعتبر الرازي الطبيب الذي مر ذكره ، أيضا من جملة الملاحدة ، وله في الاباحية والتحلل من اوامر الدين ونواهيه نصيب كبير . وهو الى جانب تقصيره في الدين كان يكيّد للاديان جميع . وكان يطن في النبوة ، ويزعم انها لا تتفق مع الحكمة ، وأنها السبب في العداوة والهلاك للبشر . وهو يعتقد - طبقا لمذهبه في حدود اعمال وفنائه - ان النظر في الفلسفة هو السبيل الى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام العالم (٤) .

وقد رد على الرازي الضبيب راري آخر هو ابو حاتم الرازي (توفي ٣٢٢ هـ) في كتاب أسماه « أعلام النبوة » فند فيه آراءه (٥) . وكان هناك الى جانب الافراد الملاحدة - أو الرنادقة - حركات جماعية منحرفة ، تقوم على تنظيمات خاصة بها أغلبها مرية باطنية ، وتتفرع عن كل حركة كبرى فروع صغيرة تنضوي تحت لوائها وتختلف معها في بعض التفاصيل ، تذكر منها ، القرامطة ، واخوان الصفاء ، والرافضة ، والبايكية والخرمية (٦) .

(١) راجع ما كتبه عنه جون كراوس في كتاب . من تاريخ الانحاد في الاسلام

عبد الرحمن بدوي . ص ٧٥ وما بعدها وفيه تفصيل كبير .

(٢) المنظوم - لابن الجوزي . جزء ٦ ص ٩٩ وما بعدها .

(٣) مقدمة الانتصاره ص ٣٧ .

(٤) تاريخ الفلسفة في الاسلام . لدى بور ص ١٤٨

(٥) راجع هداية التفصيل في كتاب ابراهيم منكور (في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه) ص ١٠٤ .

(٦) بقيت هذه الحركات الى ما بعد عصر الجبائين بوقت طويل . انظر (المفسهروست ص ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٣ .

والقرامطة فرقة باطنية ذات تعاليم خاصة تقتصر من الشيعوية
اسمها عبدالله بن سيمور القداح (ت ٢٦١ هـ) . وكان ابو
رديف المذكور في نصرة الرندقة وكر القداح على صلة بذهب
الفلاسفة الطبيعيين . وكان يعتال لجذب المتدينين الى مذهبه باظهار
التنسك والعبادة ، واجتذاب العامة بالشمعة والتحريق . لكن
الاسم الذي اطلق على جماعته جاء من سم تسميد رديفه . حماد
قرمض ، ادي ظهر بمقداد عام ٢٦٤ هـ . كما كان من اتباعه ابو سعيد
جذبي . وقد ظهر بالبحرين عام ٢٨٦ هـ .

وقد استطاع القرامطة ان يعدثو فلاقا وفتر في العراق كنه .
ير في البصرة وحول بغداد ، وأن يستولوا على عمان والبحرين ،
واتو بكثير من الشرور . كقتلهم الحبيب وثقتهم الحجر الاسود مدة
عشرين عاما . اذ هم لم يكونوا حركة فكرية نظرية فحسب ، بل
كبر ذوي اهداف سياسية ودينية بعيدة المدى ()

وكرر القرامطة ما يمكن تسميته بانجس الثقافي ، أو الهية
بعمية اعيا . مشقة في ، اخوان النصفاء وخلال الوفاء » . مهمته
بت افكار معينة في اوساط المثقفين . واجتذاب الشباب من طلاب
العلم بنظام خاص وترتيب معروف . وقد انشأ هؤلاء الاخوار
رسائل خمسين في الحكمة . وواحدة جامعة على سبيل الايجار
ر المختصر ، ضمورها تعاليمهم وخطوط فيها كثير مدعى انتوفيق
ير شريعة العرب وفلسفة اليونان لتكمّل معبادة العالم . وقد
حرروا ان « يقيموا على أنقاض الدين انتقيني الموروث والآراء
سمادجة فلسفة روحية » (٢) - حسب تعبير ديور - . وتبدو
حميتهم على المجتمع والاريان الموروثة واضحة في (رسالة الخيران

مدر حنر لاسان للاستقاء محمد أمير جزء - ص ١٢٢ وما بعدها .

(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٥٥-١٦٢ .

(الاسرار) وفيها البسوا اراءهم ثوبا زاهيا - شعاده العرث -
المريية داتما - فقاتلوا ما لو خرج من قم اسنان لائسار من حور -
الشكوك .

اما الرافضة فهم فرقة من فرق الشيعة واعلانة انقسموا على
زيد بن علي، ورفضوا قبوله خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)
فنكصوا عن البيعة له ورفضوه (١) . فقال زيد بهم رفضهم
في أشد ساعات الحاجة . فسموا بذلك . وهو اسم مكروه (٢) . و
كان الروافض اتبعوا جعفر الصادق ، ثم تفرقوا الى فرق عدها
البغدادية خمس عشرة فرقة (٣) . وقد خلا الرافضة حتى قام
بالوهية الأئمة ، وأباحوا محرمات الشريعة ، واسقطوا رجوع
فرائضها (٤) . وكانت لهم آراء ومذاهب في الإمامة والنصر والعصية
وغيرها . تتسم بالفراية والاغراب في مجافاة روح الدين وتنص
بالتزعات المريية في الديانات الاخرى .

ولم تكن الموجة الاباحية انتي أتى بها انحرمية - والاباحية سر
وجد الخصوص - وادهرت في عهد المعتصم قد انحسرت بعد -
تزل آثارها تظهر في تفكير بعض انطوائف والانتخاص وتجد -
متنفسا سرىا في مختلف الاتجاهات بعد ان قمعت بعد انسيب ونفسى
على أصحابها بقوة السلاح (٥) .

كما ان آثار القائلين بانتشار وقصد أعداء من أسس
والمناوية وبعض أتباع الفلسفة انيرثانية انعرصية لا زالت بعد

(١) انظر مرق الشيعة ص ٥٥-٥٤

(٢) ظهور للاسلاد جزء ٤ ص ١٠٩ .

(٣) رجع الفرق بين الفرق - للبغدادى ص ٢٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٢

(٥) انظر التمهيد في (الفرق بين الفرق) ص : ٢٦٦ وما بعدها .

صداها في هذا العصر ويكثر الحديث عنها وعن أصعابها ، وقد وجدت ملجأ لها في نظريات الصوفية الخلافة ، وبعض المتفلسفة ، والزنادقة الذين سقت الإشارة الى بعضهم (١) .

ويمكن ان نعتبر علاة التصوفية ضمن الاتعافات غيرالاسلامية ايضا ويدخل في هذا الباب : الحسير بن منصور العلاج والشلمفاني . فقد روي عن العلاج أنه أباح الحج الى غير مكة ، بل الى بناء مربع يبنيه صاحبه في بيته ويؤدي فيه مناسك الحج (٢) .

وكان لافكره وشعبداته تأثير خسير على عقول العامة (٣) . واستيلاء على اتباعه الذين يرفعون حول الله فيه بل ان أثره امتد الى ادهر بعض رجال انقصر وشيوخ الهندسيميير حتى اذا كثرت شيعته ورموره رسمي بالكر وحوكم محكم باعدامه فصلب ، وقتل عام ٣٠٩ هـ (٤) .

أم أبو جعفر محمد بن عبي التسميعاني فقد تصرف تصرف كبير ، وبلغ به الامر حد دهاء الالهية وتسمية نفسه (روح

(١) راجع المصدر السابق ص : ٢٧٠ وما بعدها .

(٢) انظر المستظم ، ج ٦ ص ١٦٣ .

(٣) وقد حكر انجسي عبد الحسير صرف من حير الحلاج في اضره ١٦ من المعني ص ٢٧٠ - وذكر ان أم عبي حسير منعمد عزم الحلاج مشيء من شعبداته وبحرجه اخرج حسير شبيد . وقير حدث أبو عبي الحجاني مايقار اناس في الاهور وكورها بالحلاج وما يحرجه لهم من الاصعفة والاشربة في غير حيره وادراهم التي صغاف دراهم الفقرة فقال الحجاني بهم . هذه الاشياء المحبوبة في منار يسكر الحير فيه ولكن احسب ميت من بيرتكم لا في منزل وكلفوه . يحرج حيره حرزتين سودا فان هير مصدقود .

(٤) علاج الحلاج قومه وان قوم قد عزم على ذلك محرج من الاهور المنته حره ٢٦ ص ١٦١ .
لعمري من تحدير ماسكر صاحب ابرصاته القشيرية (قد تحاهر نشر الحلاج حسير من بكر من شيوخ المتصوف ورجاله . وحر معظم روح الامام ابي القاسم القشيري اد اعنه عن اصحاب الشخصات اسرفه من أهل التصوف فار له عده معنى بحر .
منفق مع ما يروى عن الحلاج واضرابه .

القدس) ووضع كتابا خارجا على الدين الاسلامي وقد ساقم
خطره في عهد الراضي ، وتأثر بأرائه كثير من رجال الدولة .
فصلب هو الآخر عام ٣٢٢ هـ (١) .

وعلى كل حال . فان عصرا من العصور الاسلامية لم يشهد مثل
هذا انهيجان الفكري انعجيب الذي كان على انجباتيين أن يعيشا في
قلبه ويخوضا غماره رافعين راية الاعتزاز في وجه التيارات
المتناقضة ، والافكار المتنوعة المختلفة ، الشديدة التناقض
والاختلاف . وسنرى فيما يلي من الصفحات مدى صلة شيخنا
بهذه التيارات وغنايتها بالررد على أصحابها ومنتحليها

المعتزلة في هذا العصر :

يذهب بعض الباحثين (٢) - قدماء ومحدثين - الى اعتبار
حذيفة واصل بن عطاء انزال (توفي ١٣١ هـ) رأس الاعتزال
وشيخه الاول ، هو وصاحبه عمرو بن عبيد (توفي ١٤٣ هـ)
متذ أن أعلننا مخالفتهم المبرحة لاستاذهما أبي الحسن البصري (٣)
(توفي ١١٠ هـ) في مسألة مرتكب الكبيرة ، وناديا بأنه لا مؤس ولا

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٢) انظر مثلاً : شهر الاسلام . للاستاذ احمد أمين ص ٣ ص ٩٧ وما بعدها . طبعة
سنة ١٩٦٢ وكذلك : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام لعلي سمي البشار
ج ١ ص ٢٦٦ طبعة ثانية ١٩٦٢ ونيرج - مقدمة الانتصار ص ٤٩-٥٠ .

(٣) الحسن البصري للتابعي المحدث الزاهد المشهور .

كافر . واما هو في منزلة بين المنزلتين (١) . ثم توالى من بعدهما
 شيوخ المعتزلة في البصرة وبغداد يأخذ الواحد عن الآخر ليمطي غيره .
 الا أن البعض الآخر من الباحثين يذهب الى أن نشأة
 لاختراع كبت مديونة على عهد العهد بل هي منذ صدر
 لاسلام * ويشترك في هذا الرأي بعض مؤرخي المعتزلة من
 شيعة خاصة - كمحاولة لربط السند المعترني برجال الاسلام
 الاولين - وعني بن أبي طالب عن وجه الغصنصر - ثم بالنبي صلى
 الله عليه وسلم (٢) *

الا ان حركة الاعتزال - وليس لنا ان نخوض الان في تفاصيلها
واسمها تسميتها - تبدو وكأنها ظهرت كحركة مستقلة ذات
سبح خاص ونمط معين عن يد واصل وعمر و دور سراجها مصر
سبقهما في هذا الطريق .

وكانت البصرة - كمركز ثقافي اسلامي خضر - هي مهد
لمعتزلة ، متساهة ومستترهه وظلت محتفظة بمكانتها حتى اخر
لتشيخ الكدر ممن حملوا المذهب ، وأعني النجاشير ، أبا علي وأبا
هشيم حتى اخرجوا من بغداد ، بما لها من استقرار الخلافة
فيه واتصدها بالعلوم والفلسفة الاحيائية ، وتقاضى الادباء والعلماء
والفكرير عليها ، فريقا من شيوخ الاعتزال ، وتكوينها مدرسة

١١ ح.ا. ر. الفرق بين الفرق) : مخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق التقديمية رجع إلى السابق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتين الكفر والإيمان ، ص ١١٨ - ثم اتبعه عمرو بن عبيد في قوله .

٦ هذا عن اسماء ابراهيم «المعتولة» كما في النص واصول انظر في هذا بحث كارمر
في تفسير فيلانو الذي ترجمه عبد الرحمن مدري في كتابه ١ «التراث البيهاني في
الحضارة الاسلامية» ص ١٧٣ طبعة ٢٠٠٣

٣٣ أبحر حقائق معتزلة لأحمد بن يحيى أرتضى على سبيل المثار . ويسجر العقلي -
في نثر كتبه (العلم الشامخ، ص ١٩٠) من هذا الاسناد فيقول : ان المعتزلة يقولون
بار اسناد مذهبهم يتصرع بالنسبة الحنفية عن علي بن أبي طالب (ص) عن جابر بن عبد الله
كان احتجهم في بيانهم ومصار كثر للخصم في الصفة الاخص وأر العام يقتضي
بغرض لا في محل !

ثانية داخل المذهب تتعاون أحيانا مع شقيقتها الكبرى - أو قل
أمها - في البصرة ، وتتعارض معها أحيانا أخرى

ويبدو أنه لم ينتقل الى بغداد شخصيات ذات خطر من شيوخ
المعتزلة الا بعد مضي فترة طويلة ، اذ لم تتكون مدرسة بغداد
الاعتزالية الا على يد بشر بن المعتز (١) (المتوفى عام ٢١٠ هـ .)

وهناك ملاحظة أخرى جديرة بالتسجيل تكمن في انه على الرغم
من قيام مذهب المعتزلة على يد شيوخه واصل وعمرو . وكان لكل
منهما تلاميذه (٢) فان تيار الاعتزال مري في تلاميذ الاول ولم
يثمر اتباع الثاني شيئا مذكورا . ولعل هذا مرجعه ما عرف من
غزارة علم واصل وكثرة تأليفه ، واهتمامه بانرد على المخالفين .
ويقال انه وصل الى أبي الهذيل العلاف قمطران من كتبه ربما كانا
منبع علمه (٣) بينما كان في عمرو حياة في القلب وموعظة حسنة
تبكي السامع . لكنه كان ضعيف الجدل حتى امام واصل (٤) .

(١) أبو سهل بشر بن المعتز البجلي - قيل انه كان من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة
وبعد كار كوفيا ثم انتقل إلى بغداد - وهو رئيس معتزلة بغداد - جمعه ابن المرتضى
من الطبقة السادسة . انظر طبقات المعتزلة - ص ٥٢ .

(٢) من تلاميذ واصل : عثمان الطويل ، حفص بن سالم ، والحسن بن ذكوان .
ومن تلاميذ عمرو : خالد بن صفوان وإبراهيم بن يحيى .

(٣) صفقات المعتزلة ص ٣٥ وقد اعتبر مونتجيري وات M Watt في كتابه Free Will
and Predestination in Early Islam London 1948. P. 61.

أر اما انهذيل هو المؤسس الفعلي لمعق المعتزلة ، وهو في ذلك ينظر عبيد
الشهرستاني قوله في (الملل) عن أبي الهذيل انه كان بين المعتزلة مقرر الطريقة واصل
عبيدا ، ص ٦٢ .

(٤) راجع صفقات المعتزلة - ص ٢٧ - حيث نجد مناظرة واصل لعمر في المساسق
وسئلت زوجة واصل - أخت عمرو - عن أيهما أعلم فرجعت زوجها وقالت : ان بينهم
مشرا ما بين السموات والارض - (ص ٢٦) وعن عمرو الباطلي قرأت لراعي اجراء
الاور من كتاب الالف مسألة في اورد على الدسومة قار فاحصيت في - - بحر عسر
مخالفيه بيضا وثمانين مسألة - وقيل انه قرع من الرد على مخالفيه وهو انفس
تأثير - (ص ٣٥)

وملاحظة ثالثة ، وهي أن نبوع اتباع واصل المعروفين لا يبدأ من تلاميذه المباشرين - كعثمان الطويل وحفص بن مالك والحسن بن دكران - كما أن ذكر تلاميذ عمرو المباشرين غير شهير . وإنما يبدأ التفكير المعتزلي الفريد بأبي الهذيل العلاف وأبي بكر الاصم ومعمّر ابن عباد السلمي - وهؤلاء هم الذين قاموا بالدور الأكبر في تثبيت دعائم الاعتزال ونشر مبادئه وجلاء أصوله وتحديثه .. ثم يتوالى المشاهير منهم بعدئذ .

ويغلب على الظن أن اتصال العلاف بالفلسفة - التي اردهرت ترجمتها في عهده - كان ذا أثر كبير في نبوغه وفتح أبواب التفكير العقلي ، الذي اشتهر به المعتزلة ، أمام أتباعه ، وتبين مجالات جديدة وطرائق للجدل والكلام .

ونحن نستطيع القول بأن عصر المعتزلة الذهبي - من ناحية السلطان - يبدأ بميلاد العلاف وينتهي بوفاته - أي حوالي قرن من الزمان هو عمر هذا الشيخ (١٣٥-٢٣٥ تقريباً) . وكان هذا المجد يعتمد في الجزء الأكبر منه على تأييد الخلفاء للمعتزلة واحتضانهم إياهم . فمنذ قامت الخلافة العباسية (سنة ١٣٢ هـ) كان المنصور (١) يولي عمرو بن عبيد احترامه ويقدمه على كثيرين غيره (٢) . ثم لم يظهر المعتزلة ظهوراً كاملاً إلا في عهد المأمون

(١) أبو جعفر المنصور ، ثاني خلفاء بني العباسي ، وهو الذي بنى بغداد . ولم يكسر مر جاء بعده - خاصة الرشيد - يقربون المعتزلة ، فبقي شيوخهم بعيداً عن بغداد ، حتى إذا قصدوا بشر بن المعتمر حبسه الرشيد ، ثم أطلق سراحه بعد انتشار شعر قائده وهو في الحصر . ومعجزة المأمون - مؤيد الاعتزال - نهبا الجو في العاصمة للمذهب ان ينتشر وتكون مدرسة بغداد . انظر : طبقات المعتزلة ص ٥٢ . والتسبي للمطلي ص ٣١ .

(٢) جاء في طبقات المعتزلة ص : ٤١-٤٠ « وكان المنصور للعباسي يبالغ في تعظيمه (يعني عمرو بن عبيد) حتى قيل له : ان عمرا خارج عليه . فقال : هو بريء ان يخرج =

الاعتصام بالوثائق حتى نهاية عهد المتوكل (٢٣٢ هـ) وفي هذه
لفترة كان مذهب معتزلة قد تميز وقام على اسمه المعروفة
وتعددت معاملة بتعدد أصوله الشهيرة

ان تفكير المعتزلة متعدد انجوانب كثير الاتجاهات ، وان كان
يسود في محيط أصولهم الخمسة الترحيب والعدل والوعد
والوعيد والميزة بين المرتين والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فقد أثروا علم الكلام بحدودهم ومناضراتهم وردودهم على
الفرق الاسلامية وغير الاسلامية من عبادة الشيعة والسنة
والخوارج والمرجئة ، ومن يهود ونصارى ومجوس وملاحدة ومن لف
فهم وخاضروا في الفلسفة وحاولوا الاطاحة بها ، واهتموا باللغة
والادب والشعر بل وانعم بمعتقد التجريبي المعروف والفلك
والكيمياء والحيوان الى غير هذا من ضروب المعرفة ونحن نجد
لشيوخهم نظرا في كل هذه المجالات (١)

وكان للمعتزلة من الغيرة على مذهبهم والاقتناع به ما سوغ
نهم فرضه على الناس جميعا ، بالعبادة والاقتناع ، أو بقوة السلطان
وهذا ما ساعدتهم فيه السلطة أو هو حصنهم لها (٢) .

= هي اذاً واحد ثلاث مائة وبلغ عشرة مائة وذلك لا يكون . وهو بقوله في مران
مصر عليه ودعا له وقال .

صلى الله عليك من مقوسد	غير مررت به على مران
تبراً تضمن مؤمناً متخضعا	عبد الله ودان بالفسران
واذا الرجاء قنارعا فسي شعبة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو ان هذا الدهر ابتى صالحا	انقر لنا عمرا لسنا عثمان

ومد بسبع صحيفة رشي من دونه الآد .

١ كان لنظام مثلا تجارب على الحيوان مما تجربة لمعرفة اثر النحر في مختلف
انواعه وتجارب أخرى على الظليم (وهو ذكر النعام) بالقائمة الحجارة المحمودة والجمر
ليرى معه يب . كما يظهر كلام المعتزلة عن اثر المحامد في مناقشتهم بقضية المكابر
وعبرها . ان بعد حاكم علميا تجريبيا صريفا

٢ انظر ، ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٨٦ وما بعدها

وراجع تأخير ثمانية من الاشرس ربيع تبي نواد على المأمون واعتصم والوثائق .

١. انشاء مدرسة البصرة في امسي ١٠ رجب انصراف بينهم وبين
 ٢. الاخذ بمسألة خلق القرآن (١) وكانت هي السبب الرئيسي
 ٣. صدور النعامة من مساهبتهم وانتقال اوسي الامر عليهم فيما بعد .

مدرسة البصرة ومدرسة بغداد :

قلنا ان نشأة الاعتزال كانت في البصرة أولا ثم خرج بعد ذلك
 مرجع بغداد . ويعبر الآن ان تشير - باختصار - الى أهم أعلام
 المدرستين وشيء من طبيعة تكوين كل منهما .

فقد مكث شيوخ المعتزلة في البصرة طيلة مدة ما بين المنصور
 والرشيد ولم يحاولوا الخروج الى عاصمة الخلافة حين لم يكن
 لهم فيها قبول حسن . الا في عهد المأمور حيث اتصلوا به اتصالا
 وثيقا وعاش بعائنه في بعدد بعض شيوخهم (٢) ويمكننا - حتى
 نتبين سير المذهب - ان نرتب أهم شيوخ الاعتزال وأحد بعضهم عن
 بعض على النحو التالي (٣) :

أخذ عن عمرو بن عبيد : خالد بن صفوان وإبراهيم بن يحيى
 العدوي .

(١) نفس المصدر ، ص ١٦٦ تفصيل كبير راف .

(٢) كاشفهم .

(٣) لاحظ أن هـ سرتيد بعض بعض انتيبراد وهو مختلف عند بعض الساهنين
 عن البعض الآخر وذلك راجع - حسب ظني - الى أخذ الشيخ المعتزلي عن أكثر
 من استاذ واحد وبهذا يختلط الاساندة والقلاميذ ويتنوع الترفيع .

قارن : M. Watt: Free Will, P. 65.

وأحمد أمير صحن الاسلام ج ٣ ص ١٦ - ١٤١ والملائي التنبيه ص ٢٦-٣٢

واخذ عن واصل بن عطاء كل من : عثمان الطويل وحمص بن سالم والحسين بن ذكوان .

وعن عثمان اخذ به يهذيل العلاب وابو بكر الاصم ومعمّر ابن عباد السلمي .

اما أبو الهذيل فقد أخرج : إبراهيم بن سير النظام وأبو علي الاسواري وأبو يعقوب الشحام وهشام الفوطي فتتلمذ عن النظام : أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ .

واخذ عن الفوطي : عباد بن سليمان .

وكان الشحام أستاذا لابي علي الجبائي .

وتتلمذ على يدي الجبائي : بنو أبو هاشم عبد اسبلة .

اما معمّر فقد أخرج بشر بن المعتمر رأس فرع بغداد

فتكون فرع بغداد على النحر التالي :

كان بشر بن المعتمر أستاذا لابي موسى الرزاز وأحمد بن أبي دؤاد وثمامة بن الأشعث .

وعن أحمد بن أبي دؤاد أخذ : الجعفران ، جعفر بن حرر وجعفر بن مبشر .

فأخرج ابن حرب : أبا جعفر الاسكافي وعيسى بن أبيه الصوفي .

وأخرج ابن مبشر : أبا الحسن الخياط

وكان الخياط أستاذا لابي القاسم البلخي .

هؤلاء ممن ذكرناه هم أهم سيوخ قمي . أو مدرستي -

المعتزلة في النصرة وبعده حتى عصر الجبائير (١) ولا ينبغي هذا وجود شيوخ آخرين لا يكرمون رؤساء للمعتزلة يرجعون اليهم وان كانوا في الغالب ذوي اراء ومذاهب تابعة في اسلوب الاحبار رؤساء المذهب (٢) . كما يلاحظ أنه قد ظهر بعد الجبائير - خاصة تحت ظل ابويهيير - شيوخ آخرون من أضراب أبي الحسين البصري . وأبي عبدالله البصري . وأبي اسحق بن عبيد الله . والقاضي عبد الجبار بن محمد الأسدي . وتلاميذهم . والزمخشري ، وغيرهم .

مقارنة بين المدرستين :

كان بين هاتين المدرستين اختلافات كثيرة أعني في الفروع والتدقيقات فقد ذكر المعتزلة حميد متفقين على الاصول الخمسة متمسكين بها ، وقد حنبر في الفروع (٣) « وان كان البغدادي أورد أن البصريين من معتزلة يكفرون البغداديين منهم . والبغداديين يكفرون البصريين (٤)

(١) انظر : التبيين للمعاني ، ص ٢١-٢٢ .

(٢) يقرر البصري « وانما من معتزلة سوى من ذكرناه جماعة كثيرة قد وضعوا في الكتب وهو من لا يحصى ولا يطلع عليه . وقد مر مر مر في وثريا لا تحصى من هذه الاراء ، التبيين ص ٢٢٠ وراجع كتب طبعاتهم فيها تفصيل كبير .

(٣) التبيين ص ٢٨ ، وراجع : المعتزلة ، ص ١٠٠ حيث الاصول الخمسة التي ذكرتها لك ، فالمعتزلة كلب متمسكون بالمر في ذلك ويحاديثون عليه . وقد وضعوا في ذلك الكتب الكبيرة على مر حالهم ويضربون على حالهم ولو كانوا أبناءهم او أبناءهم او اخوانهم . وغيرهم . هذه الاصول الخمسة ملحاهم وأصل مدعيتهم مع اختلافهم في الفروع ، ص ٢١ وانظر شرح هذه الاصول في : الامتياز ، للحياط ص ٥٠ من مقدمة مبرج .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

ويقول الملطي ، ان اختلاف معداة بعداد ومعتزلة البصرة كـ
 فاحش « يكفرون بعضهم بعضا » و بعض رتب الخلاف أكثر من أله
 مسألة (١) « وقد وضع اب سيبه النيسابوري كتابا خاصا :
 « مسائل الخلاف بين البصريين والعمدانيين » ذكر فيه خلافهم و
 الجزء والجسم والخلاء ونحوه من مسائل الشيعة والسنة كما
 نثر على كثير من آراء متحاة لمدريتين في الامة وانفصلت
 الخلفاء الاربعة ، وعديد من المشكلات التي أثارها المتكلمون

وقد كان هذا الخلاف طبيعيا بين قوم يدينهم الجدل والمناظرة
 ومن سمات الجدل تضارب الآراء وتصارعها ، وفي مذهب علم
 أهله بالحرية الفكرية التي تكاد تكون مطلقة في النظر والاستدلال
 والاخذ والرد ، حتى يصطدم التلميذ بأستاده والابن بـ
 ويفترقا ،

وقد اجمل الامتاذ أحمد أمين في كتابه « ضحى الاسلام » (٢)
 مميزات كن مدرسة من هاتين المدرستين في أن الاعتزال كان
 كن مذهباً نظرياً بينما هو في بعداد عملي متأثر بالدولة
 من السلطان وأن تأثر الاعتزال بانفلسفة ابيونانية كن
 في مدرسة بعداد منه في مدرسة البصرة لقوة حركية الترحمة و
 بغداد ، ولأن بلاط الخلافة كان ملتقى رؤساء المسمين و
 المفكرين من اهل الديانات الأخرى ، وأن البعدانيين اخذوا كن
 من المسائل التي عرض لها البصريون ، فوسعو مدى بحثها واستندوا
 مما نشر من آراء الفلاسفة فيها كمسألة تحديد الشيء ومبدأ

(١) التبيين ج ٢٢

(٢) ضحى الاسلام - جزء ٣ ص ١٥٩-١٦١

حنبل لمحدث المعروف والمقاوم البعيد لجلسه الملائكة الممور
والمعتصم والواثق .

وقد استمر المعتزلة في تشجيع السلطان على السير في هذا
الضريق - سبب ما كانوا يعتقدونه من امكان حمل المحالفين لهم ولو
بالقوة على ما يرون أنه الحق . وبتأثير من مذهبهم في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر - ستمرو في ذلك حتى عهد المتوكل اندي لم
يكرر يرى هذا الرأي وكرر انهم في بغداد ومختلف بلاد الخلافة
قد ضجروا من هذه الخنة وكرهوا المعتزلة كره شديد لتسببهم في
ما اصاب البعض من آلام

وهكذا كانت اسفوس مهياة نرد فعل عنيف ضد المعتزلة بمجرد
آر اعس المتوكل بعد سنتين من حكمه (أي سنة ٢٣٤ هـ) النهي
عن القول بحق اقرار وبمعظم آراء المعتزلة (١)

كان رد الفعل لهذه السياسة الجديدة تجاه المعتزلة عنيفا الى
درجة ان حمد الناس لمتوكل كل أفعاله رغم ما كان عليه في
اواقيع من سوء (٢) ويهد اصاب المعتزلة صربة أنيمة كان لها
تأثيرها في اضعاف شوكتهم و بعد شخصياتهم المعروفة عن مراكز
السلطة في الدولة (٣) ويهد بدأوا مرحلة التقهقر . بعد ان لعبوا

(١) «اخرج أحمد بن حنبل ، ووصله وصرفه الى بغداد ، ونفى أحمد بن أبي داود
وقصر على أمواه ٠٠٠ وكتب المتوكل الى أهر بعد كتاب قرى على المستعصر

مترد اجدل في القرآن ، المصنف من طاهر المقدسي البدء والتاريخ - جزء ٦ من ١٢١

(٢) انظر : مروج الذهب ، للمسعودي (توفي ٣٦٤ هـ) جزء من ٢٧

(٣) مثلما جرى لابن أبي داود واصحابه .

دوار ذات أهمية في مجال السياسة والاجتماع وسكر (١) وعائد
 سيوخم الى محاسنهم في مساجد المصرة وبعداد بعد ان كانت
 ساطراتهم في بلاد النجيفة وقصور وبيد به نعم يرى رؤساءهم
 بعدئذ على علاقة بالعلماء . وانما هم انكسروا مع تلاميذهم واتباعهم
 يتسرون محرورين موبين وحوهم سحر الاصقاع السعيدة من دار
 سلام (٢)

وهكذا نجد ان محي المتوكل الى سدة الخلافة كد مدير
 شؤم على المعتزلة واستمر هذا الشؤم حتى عهد بني بويه . حين
 سترد اهل العدل والتوحيد على يد الفصاح بن عبد الله سيد من
 مجدهم الفايه .

وفي هذه الفترة اسكدة من ربيع المعتزلة . عاشر ايجسيان
 اللذان سمر من نهم في هذه الدراسة ار شاء الله عير ان المصرد
 الحادة النجيفة التي صابت المعتزلة به نكل نصيح بهد اساء الفكر
 الشامخ . وهي وان آثرت فيه من الفاحية السياسية تأثيرا بالغا الا
 ان اجانب السكري بقي صمد معتلا في مدرستين حتى سرح بي
 علي الجبائي

لكن انما ان الحارحية والهجوه الضيف التي سبه محدثون على
 المعتزلة ، واسباب الخلاف الداخلي بين المدرستين من ناحية وير
 سيوخ واتباع كل مدرسة من ناحية أخرى وتحوّل المناظرة

(١) يتخذ كثير من الباحثين من موقف المتوكل (٢٢٤ هـ) تاييذا لبده مرحلة الضعف
 عند المعتزلة - مصر رهندي حصر جار الله (المعتزلة) ص ١٨٠ وما بعدها . وابقه
 السعيد بن العبد ، ساسد لكر حوى الفكر كد لا يزر عر حانه مـ
 المسوة والنمير

(٢) راجع المصرد لرهندي جار الله . ص ٢١٤ وما بعدها .

ر بعد أن بقي أوجراء ومناقشة غقيمة ومجالات في الأساس .
 هذا مهد لظهور تيار جديد استقى من المعتزلة عندهم وإتوا
 طرائقهم ، ثم اتجه اتجاهها جديدا يعد في حد ذاته انقلابا عليه
 وتحولا خطيرا في تاريخ المعتزلة والفرق الإسلامية كـ (كار هذا
 على رأس المدة الثالثة للهجرة على يد أبي الحسن الأشعري . تسميه
 أبي علي الجبائي ورقيه .

ظهور الجبائي :

سواء وضع المعتزلة السياسي - كما رأينا - وتأتى عندهم
 القوى من كل ناحية . بعد هذه الحركة الرجعية التي ترغصها
 المحدثون وتعاون أهل السنة - وبالعجب - مع أسد السوء
 عدوة لهم تناقصا معهم . أشي إرافضة من الشيعة (١) فكار
 على المعتزلة ابتداء من منتصف العقد الرابع من القرن الثالث للهجرة
 أو يحدبر في جهات عدة . فيتفرع عندهم أسنسة ومخضبة
 ويواجه ضربات المحدثين المعينة ويتأثر بهم ' محرم الروافض
 الوحشي وبقيّة الفرق المخالفة . كما كان عندهم أيضا أن يحسم من
 حدة الخلافات الداخلية التي كانت تمرقهم وتضعف من شوكتهم
 وتيسر لأعدائهم سلاح من تناقصهم الفكريّة ضدّهم ومنه
 مبادئهم .

وعندما جاءت سنة ٢٦٧ هـ - وهي السنة التي توفي فيها -
 يعقوب يوسف الشحام - كان آخر مهية لظهور تميمده وسوء

١١ - تشير أسنسة أهل السنة بـ (رأفة على المعتزلة راحة) استعلاء كسب
 لأراء الروافض . قارن ما أتى به عند القاهر النعماني في (الفرق بين الفرق) وما
 يقره ابن الروافض على لسان الرافضة في (الانتصار) للحياط .

وتبعه مدرسة البصرة . كان أبو عبي يومها شابا لم يتجاوز
 السابعة والثلاثين من عمره . وكان الشحيم قد بلغ الثمانين
 عمرا (١) . وكان الاعتزال يرميها في أمس الحاجة الى دم الشباب
 الجديد . وقد اشتهر أبو عبي بالعم والتحر في الكلاء . والقوة
 في الجدل وبسط المذهب . ودفع الهجمات عنه . وكان المسرح في
 سمرة خاليا من الاساتذة الكبار . كابي الهذيل والجاحظ . ولم
 يبق في تلاميذ الشحيم من يداني أبي عبي في مرلته وتفوقه . بل
 لم يكن للشحيم نفسه من لمجاني من ميراث أضاف الى هذا أن
 يقدم أبي عبي كان ظاهرا جدا في حياة أستاذ . بل منذ البدايات
 الأولى لاتصاله به . فلا عجب أن يرت شيعة عن أستاذ عرش
 أبي الهذيل ليعيد المعتزلة الى قمة الفكر من جديد .

مكانته بين المعتزلة :

وهكذا . وفي أسد سادات الصيق . قد أبر عبي ببحر راية
 الاعتزال (٢) . التي كانت تهتز في مواجهة العواصف العاتية ، وليتقود
 معتزلة البصرة بعد أن أحاطت بسفينة الاعتزال الانواء .

وقد استطاع أبو عبي أن يجمع كلمة أهل العدل والتوحيد ،
 أن يكون مركزا تتبصر حوله اشخصيات معتزلية جديدة ويتشكل

١ . طيفار المعتزل ص ٧٢

(٢) منها : رسالة ٢ : ص ٤٢ طبعة ٢

في حقيقته لا لاسد مسترور ، في فترة ٢٠٥ - من اشرف ار يستمع
الموج اسفينة وتفوض في أعماق اليم .

وند فلا عجب ان يكبر لأبي علي احترامه خميق في نرس
المعتزلة . وتقدير مسرى قيمته فيما يلي من اصمحات ، ولا عجب
أن يقرر مورخو استزال بينه وبين أبي الهذيل العلاف تبجيلا له
وتمظيم (٢) فان مكان العلاف في السماكين من سماء المعتزلة - وأن
يضمعه في مصاف الكبر من سيوجهه ، بل هو أبعد من الكثيرين من
مناهيره (٣) - فاد قد ار أبو علي كان « منقده » المعتزلة -
وفي النصرة حصه - فاد لا سعد عن الصواب .

ان أهمية أبي عبي تاتي اولاً من حيث أنه عاش في فترة من
اشد الغثرت على معتزلة فعصر الأمانة وقدم بعضه خير قيد
وثاني من حيث أنه استطاع ان يجمع قبول الاعتزال من حوله
ويوجهه في صريق واحد تقريباً . ثم اهتمامه ثالثاً - أثناء هذا -
بأسطر في مشكلات الكلاسية وتمحيصها ، وضافة بعض الآراء ،
وترسيخ بعض الآخر . ثم مقاومته للفرق المختلفة ورده على
مذهب وفرضيه . وتأتي هذه الأهمية خامس من حيث أنه كان
أب واستر بعد حر من أعلاء الاعتزال - أعني أبو هاشم عبد
اسلام الجاني - فكان هذا آخر من لعب دور الاعتزال ، اعني
قبل انتصار أهل السنة انتصاراً نهائياً عن صريق أبي الحسن
الأشعري وقبل نصرة معتزلة تحت حذو الشيعة بعد ذلك

(١) سنكر أسماء أهم تلاميذه في موضعه

(٢) وهما متفقان في أغلب المسائل والآراء .

(٣) شرح عيون المسائل - مخطوط مصور تحت رقم ب ٢٧٦٢٥ بدار الكتب المصرية .

ص ٦٢ ظ .

حياة أبي علي

تسميته ونسبه :

هو أبو علي الجبائي ، محمد بن عبد الوهاب ، بن سلام ، بن خالد بن حماد بن أبي مولي عثمان بن سارة بن

وقد دعي إحدى نسبة إلى قرية « جبي » نسبة إلى « يا قوت » أنها بلد أو قرية من أعمال حوزة « جبي » أبيه كانت عبر بعيدة من البصرة إذ حلفيا من لاجل البصرة والبصرة وليس الأمر كذلك ويقال لأهل هذه المدينة « بعيون » لأنهم كانوا يستفرو بقتير العسير فعده « جبي » من أمه فطربوا الأجرة فقال بن ريد (٥) بكه « جبي » وأعطى كل واحد منهم ربع دينار (٥) ومن اليسير - بعد ذلك - المصدر شى

- (١) جبي - بالصم ثم التشديد والقصر وجبي في الأصل أعجمي ، وكان القبيصة من أز يسب أبيه ، حمري فسمي أبيه « جباني » على ما يفسر من بسبب أبي السدود وبسر في كلام أحمد مسود ومحمد السدود « بقاء » أحمد بن « بقاء » من أبيه « بقاء » (كتاب البصر في السدود - السدود) معروض حديثه عن مهارة الفرس أن « لهم الثياب الجمالية » البصر : تاريخ الإسلام ج ٢ ص ٢٢٥ .
- (٢) معجم سدر - وهو سدر كيت معروف قديما بالاهرام - حسن التقسيم في معجم الأقسام : لحال من القاسمي طبعة أوروبا ص ٣٠٥ .
- (٣) من البصر .
- (٤) هو عبد الله بن ريد قائد بني أمية المشهور في العراق صد ثورة « حسين بن علي » وصر
- (٥) أمالي المرتضى ج ١ ص ١٢ .

١ - أحد سادات بني عبيد أو حمران بن أمار - يقول بعمره أنه شيخنا ، بل وأصالة هذه العروية حتى تصل إلى عدنان .

يقول ابن حجر العسقلاني في « تهذيب التهذيب » أثناء حديثه عن حمران - مولى عثمان - أن عبد البر « أورد نسبه إلى النضر بن قاسم في كتابه التمهيد ، وقال أنه برسم صهيب بن سنان ينتهي مع بني خالد بن عبد عمرو (١) ، أما أسير فهو من هو في العرب ، قد كان في بيته دراسة والبراءة حكومة وأربع (٢) وهو آخر من اندي منه بكر وتعمد ونسبه ينحدر بعمره بن عدنان (٣) وقومه يكوثون بطنا عبد القيس

وأما صهيب بن سنان - الذي هو ابن عم حمران - فهو النضر بن عبيد بن عمرو واحد السدس بن عبد القيس بن كنانة

ومن صريف أن يستلزم صهيب هو عبد الكفريين أنه رومي وهو العربي النقع التسمية الأرومية .

ويحكى من آثار النضر بن عبيد ، أنه كان من بني كنانة ، سبب صهيب هذا النسب . فيذكر أنه ، ثم قيل له لأمر أروم صغير ، وذكر أبرد عمه عذرا بكسر عي الأمانة ، وكانت منارته على دجلة مع الموصر - وقد ذكر على سرت من أرض بجزيرة - فأغارت أروم عليهم فأخذت صهيبا وهو صغير ، فقتلته بأروم فصار أكلن فابتاعته منهم (كلب) ، ثم قدموا به مكة فاشتره

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ج ٣ ص ٣٥ ط : القاهرة ١٣٢٥ .

(٢) النضر بن عبيد بن عمرو ، نسب العرب ، ص ١٠ ط : القاهرة ١٣٢٥ .

ص ٩٨-٩٧ ط : القاهرة ١٣٢٥ .

(٣) النضر بن عبيد بن عمرو ، وهو ، النضر بن قاسم بن هب بن أمية بن جديلة بن أسد بن زينة بن هب بن عدنان

« الله بن جدعان التيمي منهم فاعتقه » (١) . وقيل هرب من الروم لما كبر وعقل فحالف عبد الله المذكور .

فاذا صبح ما ذكر من التقاء حمران وصهيب في جدهما خالد بن عمرو ، فانهما يكونان بهذا - كما قيل - ابني عم . أفلا يمكن أن نفترض أن عم صهيب الذي كان عاملا مع أخيه سندر والد صهيب هو بعينه أبان والد حمران ؟!

وهلا يجوز لنا افتراض أن يكون حمران قد تعرض للبيع والشراء مشما تعرض ابن عمه صهيب ؟ وتكون نكبة الأسرة التي حلت بها بغارة الروم عليها قد عمت جميع ابنائها ؟

هذا جائز وإن كثرت للأسف لا نعرف الكثير عن نشأة حمران وأصله غير ما ذكرت وغير أنه كان مولى لعثمان بن عفان (رضي الله عنه) « وكان من النمر بن قاسط سبي بعين التمر فابتاعه عثمان من المسيب بن نجبة فاعتقه » (٢) .

هذا ما أمكنني العثور عليه . وإن كان يلقي بصيصا من الله على نسب حمران وقرابته من صهيب وأرومته العربية .

(١) أسد الغابة في معرفة الصحابة . لابن الأثير الجزري . نشر المكتبة الإسلامية بطهران . مسعته . مجلد ٣ ص ٣٩-٢٠ وهو « صهيب بن سنان بن خالد بن عمرو بن عقيل بن عامر بن حنذلة بن جرة بن كعب بن سعد بن أسطوخودوس بن مائة بن النمر بن قاسط » وأمه سلمى بنت قعيد . بن عمرو بن عبد الله . صهيب التهذيب ج ٢ ص ٢٥ . وجاء في معجم البلدان ، لياقوت الحموي (مادة عم النمر) أنها بلدة قريبة من الأنبار غربي الكوفة . افتتحها المسلمون أيام أبي بكر . جاء من الوليد سنة ١٢ للهجرة . وكان فتحها عنوة ، سبى نساءها وقتل رجالها . من ذلك الأسرى ٥٠٠٠ حمران من أبان مولى عثمان بن عفان ، فيه يقول عبد الله بن الحر الجعفي :

أموت بعين التمسر أروع ماجدا
بطعن رميء قد قدم مر كار قاعا

ألا هل أتى الفتيان بالمصر أنتي
وفرقت بين الحيل لسا تواقفت

وعلى كبر حال فان فرق السن كبير بين أرحمدير - فيف يبدو -
فقد كبر صهييب صحابيا ومن اوائل من دخل الاسلام بينما كان
حمرار من تبلي المدينة ومات سنة ٧٥ هـ . أو حوالها على اختلاف
في الرويات . وان كان الثابت أنه ادرك ابا بكر وعمر رضي الله
عنه

كبر حمرار احد اعمد الأجنحة . أهل الوجوده والبراي
و... - وفي هـ - يتبين ان صيب منبه - وكان معاً -
روى عن عثمان وسماوية وروى عنه كثيرون وهو يذكر في
الثقات (٣)

ويبدو ان حمرار كان على علاقة وثيقة جداً بصليبة الثالث -
الذي كبر حجب به حتى انه كان يصلي معه ، فاذا اخط فتبع
عليه (٤) . وكانت ثقة عثمان فيه كبيرة الى اعم غاية ، وتقريره
له بلا حدود . ويروي ابن حجر - بسند صحيح كما يقول (٥) -
ان عثمان مر به فكتب اليه نعي ارحمير بن عوف وله يطلع
شيء من ذلك لا حمرار ثم افاق عثمان فاطلع حمرار عبد ارحمير على
ذلك فبيع عثمان ففضض عليه ففاده (٦)

(١) من نص الصفحة

٢١ من هـ نص

٣ من منبه ابن حجر من ١٩٨ صفة القاهرة ١٢٨١ هـ . ونهيب النهيب
من حجر بهد ٣ من ٢٥ طعة ١٢٢٥ هـ . وقد عثرت في مكتبة بلدية الاسكندرية
عن محمود كتب سنة ٦٩٦ هـ بخط محرمي دقيق معقور ، باسم ارحميرانية .
تحررق ١٢٣ - وفيها خبر يروي حمرار عن صيدنا عذر . وهو شمس
من الاسماء المصنوعة

٤ من نص الصفحة

(٥) من نص - عن ابن المبارك عن حمير عن الزهري عن حمير بن عبد
الرحمن عن ارحمير

(٦) من سابق من الصفحة

لقد كان السر أكبر من أن يحمله حمران. فذكره لمن يخصه فلم يحفظه عليه هو الآخر. وكانت هذه الحادثة سبب في نسي عثمان به ونزوله البصرة - ولعله لم يبرحها بعد ذلك حيث ممكن هو أو إبنائه قرية « جبي » التي خرج منها شيخنا أبو علي .

وقد استطردت في الحديث عن حمران بن أبار لكي أدل على مدى ما كان يتمتع به من علم وثوقير . واختصاص - وهو ما لم ينه إلا القليل - ولكي أشير إلى منته العربي الأصين وحروجه من صلب عدنان . حتى نعلم من أي أرومة كان شيخنا أبو علي الجبائي . ونعرف نسبة العربي النصميه . وهو شيء لم يكنه كثير من شيوخ الاعتزال (١) .

مجرى حياته وتحصيله :

أما موند أبي عني فقد كدت أغيب المصادر أن تجمع على أنه كان عام ٢٣٤ هـ (٢) وإنه تغير المكار الذي ولد فيه . لكننا نعرف - من ناحية أخرى - أنه دخل البصرة وهو غلام (٣) . فلا بد أن يكون قد ولد وترعرع في « جبي » نفسها . التي كان لأبيه فيها - وله من بعد - بساتين ومزارع (٤) .

ويبدو أن المناخ العلمي في « جبي » كان مهيباً لأن يسبح فيه أمثال أبي عني ويدل على ذلك ما جاء في « الوفيات » أثناء كلام

١١ أنصر - سراجيد بر سيار النظام - أبو ويدة طبعه أولى من ٢

٢١ معجم البلدان - مادة « جبي » . وفيات الاعيان ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ . استنظم من التاريخ ج ٦ ص ١٢٧ .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ هـ

(٤) شرح - عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ هـ

« ابن حلكار من هذه القرية من « أنها أخرجت جماعة من العلماء » (١)
 كما يدل عليه ابن النحاس حين خرج من جبلي قاصدا البصرة كان
 منتهيا من الناحية الفكرية للأحد عن شيخ المعتزلة بتكلمها الكثير
 ذلك . أبي يعقوب النعمان ، وللمارمته والتلمذ عنده (٢) وهذا يشير
 إلى أن سرق علم الكلام كنت رائجة في تلك القرية القريبة من
 البصرة ، مثلما كانت رائجة في البصرة وبغداد .

وعندما جاء سيحان البصرة لم تكن دولة المعتزلة الفكرية قد
 دالت بعد . وإن كانت سطوتهم السياسية قد انتهت من بداية عهد
 المتوكل - كما ذكرنا من قبل - وقامت لهم السلطة الحاكمة ظهر
 المعز . لكنها كانت لا تزال تسمح بالجدل والكلام يومه وله تقص
 عليه تمام بعد . إذ كما يعمر الحاكم الحشمي البيهقي « كان
 علم الكلام يومئذ مازق لا يستريح منه . وهو في جامع البصرة
 ظاهر ، وفي مساجد الأحياء بها منتشر » (٣) .

ويبدو أن مجيء أبي غني البصرة كان في عهد نسبته فيه
 السلطة مع المتكلمين . إذ نحن نعلم أن قدر الضيق عليهم - وعلى
 المعتزلة خاصة - كان يتسع لدى الحليفة الجديد وإن الأمر كان بين
 مد وجبر . وأنه كان من حتماء المتوكل من يميل إلى الاعتزال أو
 يتسامح معه (٤) .

(١) وغيره . غير ج ٢ هـ ٢٧٧-٢٧٨

(٢) شرح عبور المسائر ج ١ هـ ٦٢ ظ ٠ وهو من يعقوب يوسف من عند ابنه من أصحاب
 النعمان من أصحاب ابن أبيير ربه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته
 فخره من ٠ من مصنفات معتزلة

(٣) شرح عبور المسائر ج ٢ هـ ٦٢ ص ١٠٠ مصر . صنف المعتزلة من ٠
 ٤٦١ هـ في مصنفات المعتزلة من ١٢٦-١٢٧ هـ المهدي . تولى ٢٥٥ هـ - كان معتزلة
 وإن عبد الماهر من سادات وجوالة . ورر اعتصم - حميد المتوكل - كان معتزلة
 أيضا ومشعور بني أبيير . ويرر صاحب «التبعية» ر إذا بني اتصر بالمشعور
 قبل خروج الزنج عام ٢٥٥ هـ . انظر التبعية من ٢٢ ٠ قلعل ذلك كان نفس العام وفي
 ولاية المهدي

هبط أبو علي البصرة - وهو غلام - فلزم الشعام (١) رئيس معتزلة البصرة يرمو - فحدث عنه عند الكلام . فكان هو أستاذة فيه لكن الجبائي لم يكتب - ثم يبدو - بأستاذة الكبير ، فكان يحاضره سواء من المتكلمين من معتزلة وغيرهم ، ثم يرجع إليه ويعيد عليه ما حفظ . فيزيد له لأستاذة فيه أو يشرح ما غمض (٢) .

وإذن فقد كانت طريقته ألا يتقيد بعقل واحد يصيبه بدونه . ويضعه بطاعة من كان يحب . ويعترف بأراء محتجب العلماء ويمير بينهم ويبحث من حيث يرى أنه الحق . وكان أبو علي مع مع تقديره لشجاعة تلميذه غيبة به بعضه من التهديد كثيرا . ويبدو في كثير من النظريات والآراء . وكان يقول : « ليس بيني وبين أبي التهديد خلاف إلا في بعض مسائل » (٣) . ويقول القاسمي عنه الجبار بن أحمد معبرا عن تعظيمه له : « لا يبي التهويل أنه » ما كان في الدنيا - بعد الصحابة - عنه من أبي الهذيل سدد إلا من يكور أخذ عنه ، كواصل وعمرو » (٤) .

وكان أبو علي يحل الحاحظ أيضا محله من التهديد والاحترام . رغم رفضه منه في المعرفة والعدل وغيرهم - فيحكى عنه أنه قال : لا أحد يريه علي أبي شتم (٥) . وهو ربه غناه في لفته وأدبه فقد كان يحرص شيئا من كلام الحاحظ (٦) . ويروي عن

١ - ح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ط

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ط

٣ - نفس المصدر ٦٢ و - طبقات المعتزلة ٨٤ وعند الملصق أيضا تسع عشرة مسألة التبيين ص ٣٢

٤ - طبقات المعتزلة ص ١٥

(٥) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٦) وكان أبو علي يحفظ الفقه في فقه الصبي « برج وحيا » وقام وبكى . وكسر الإناء . شرح عيون المسائل ج ١ ص ٥٧ ط

شيخنا كذلك تقديره لأبي بكر الأصم - خاصة فيما يتعلق بمسائل
تفسير القرآن الكريم (١) -

والواقع أنه كان لما يذكر من تعظيمه هؤلاء الثلاثة - وكنهه
من كبار شيوخ الاعتزال - أثره ابراز في تنكير أبي عبي وعقيدته،
مما ميبدو جليا بعد .

كانت البصرة إذ ذاك مردرة بأعمى تصطبغ بالسيارات
الدينية والسياسية والفكرية وكانت - كما أسرد - سيدانا طيبا
لجدل والكلام ، حافلا بمجالس العلم في مختلف فروعها . لكن لم
يكر هناك على نروح كروح سيحت عن ريادة بغداد - حاضرة
الخلافة ومتر الحكم وكعبة اقتصاد - فكار صبيح - وقد عرفنا
في البصرة وارتوى من علومهم . ان يقتصد بغداد حيث من
الدهر .

ونحن لا ندري دفعه الى ان يؤم دار السلام . ولا تشير المصادر
ايه فلعله اذن كان طبعه مزيج من الثقافة . أو انتموح الى مركز
تتيحه له مخالطة ذوي السطوة . أو هي الحاجة الى مال يلتمسه في
بغداد .

وهكذا نجد أبو عبي رحانه أو عاصمة بني العباس - وهو لا
زال حدث (٢) فجلس الى أبي معاذ (٣) ونقي المتكلمين . ويعكس
الحاكم النجاشي أن أب معاذ قد استحسن كلامه . وأعجب بذكائه
وتبين له رحمان عقبه وجلالة قدره . على حداثة سنه (٤) .

(١) طبقات المعتزلة ص ٥٧

(٢) شرح عيون المسائل ص ٦٢

(٣) أحمد بن الحسين البغدادي من الطبقة الثامنة . كان حافظا للحديث وأحسب
عنه أبو الحسين الصباط أيضا - انظر : طبقات المعتزلة ص ٨٥ .

(٤) شرح عيون المسائل ص ٦٢ ط

لكننا — للأسف — لا ندري متى قصد بغداد ، ولا مدة مقام بها . وان كانت الدلائل تشير الى أنه لم يلبث طويلا حتى قفل راجعا الى البصرة .

وفي البصرة كان له صيته . ودوره الكبير في تدعيم موقف المعتز له ورد هجمات المخالفين .

ثم ترأس معتزلة البصرة بعد وفاة الشحام في عام ٢٦٧ هـ . ولم يكن هناك أجدر منه برئاسة .

ولا شك أن زعامته للمعتزلة كانت مثمرة للغاية . إذ أعاد للاعتزال مكانته الفكرية الشامخة (١) وكان له من علمه . وإطلاعه على مختلف الآراء والمذاهب . وحرارة روحه ، ما مكنه من أن تدعى له سائر طبقات المعتزلة بالتقدم والرئاسة إذعاناً لم يتفق لأحد بعد . أبي الهذيل إلا له (٢) . بل إن ما اتفق له كان أظهر وأشهر أمراً (٣)

ولقد كانت أغلب إقامة أبي علي بالبصرة . ولا يبدو أنه ارتحل أو تنقل كثيرا ، غير زيارتين لبغداد (٤) ومكثه فيها بعض الوقت ثم عاش في «المسكر» (٥) بعدئذ وحاضر فيها وأملى وكانت هناك وفاته . وهو ربما زار قريته الصغيرة القريبة (جبي) في بعض الأحيان (٦) .

(١) Free Will... P. 83

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ط

(٣) طبقات المعتزلة ص ٨٠ .

(٤) مرة وهو حديث ومرة في أواخر أيامه كما يذكر أبيه أبو هاشم شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٨ .

(٥) هي عسكر مكرم مارص الأهوار أصبحت غلام للمجاح بن يوسف الدمشقي

(٦) طبقات المعتزلة ص ٨٥

ومن المؤكد ان شيخنا تزوج اكثر من مرة . اذ تزوج مر أم أبي
الحسن الأشعري - حوالي عام ٢٦٠ هـ - ولا علم لنا بتفاصيل
أدق عن هذا الزواج انهام (١) . كما كان قد اقترن بابنة خاله - أخت
أبي محمد بن عيسى (٢) ، وهي التي انجبت له ابنه الشهير أبا
هـ - عبد السلام

وبه نعرف ان شيخنا كان ذا صفة يعيش منها . وان اتصع لنا
عناده عن زراعة ارض به في (جبي) ورنه عن ايده كان ابو هـ
يساعده في فلاحته (٣) . لكن عنة هذه الارض لم تكن لتكفيه مص
اضطره ان يبيع حصة حصة حتى مات وعييه ديون (٤)
واحوخته الضرورة الى ريرة بغداد قبل وفاته بحثا عن مصدر اوفر
لنرق . كما يروي ابنه ابو هاشم في معرض شكواه (٥) .

اخلافه :

يقول أبو الحسن الأزرق : « كان من احسن الناس وجهاً
وتواضعاً وأكثرهم موعظة » (٦) .

-
- (١) حماد الميرزا ح . ص ٨٦ . ومن اتصع اتصع متعدد هدى الريحاني ملخص البصير
من ناحية والاختلاف في تاريخ ولادة الأشعري وأبي هاشم من ناحية أخرى .
 - (٢) شرح عيون المسائر ج ١ ص ٦٤ هـ ولم اعثر على ترجمة لابي محمد هذا او والده .
« انه كان يظهر على شيء من اليسار وكان يحب أبا علي » فقد ذكر الحاكم
الجسسي عن أبي علي « ان أبا عبد الوهاب تقدم الي بياع القمح فقار « ادفع اليه هـ
شاء » ومن بعد ذلك « وقلب على الحساب ما له خلاف ذلك » فليح ذلك حار -
علي فكيب الى ثامه ان يدفع لابي علي كل يوم ديناراً » شرح عيون المسائر ج ١
ص ٦٧ هـ
 - (٣) صقار بعثله ٦١
 - (٤) شرح عيون المسائر ج ١ ص ٦٧ هـ
 - (٥) نفس المصدر والنصفه .
 - (٦) نفس المصدر ص ٦٤ .

ويدكر صاحب كتاب « المصابيح » أنه كان « من النعم والنعيم »
والزهد بمحل لا يدانيه أحد في زماننا هذا « (١) .

ويقول عنه أبو بكر أحمد بن علي الاخشيد أنه « كان فتيه
ورعا ، راهدا ، جليلا ، نبيلًا » (٢) .

وقد اشتهر أبو علي بتواضعه حتى يروى أنه « حل « العسة
دستته النسر فقال : « نعر نيرخ يتعمد بعض من بعض » (٣) .

وشرف عنه النورع وخوف الله . فكار اذا ذكر الموت - وه
منطبق في درسه - « تحدث دموعه على حديه واحد في احد حار
كأنه غير ذلك الرجل (٤) وكان يصحح مكر الصلاة . و
أر مسخن توضح به والا توضح بالماء الب . وصي قديلا ثم حمر
يفكر في ما يريد أن يعليه (٥) .

أما رهد أبي علي فلا نظر أنه يبيع مسع لانقطاع واشتمك .
كم كان راهب المعتزلة افر دار مثلا - « يكر الجباني يستنك
من معدلة أرباب السبط ودوي ام صر رجاستهم . ومسا كنه
ضعامهم . مما كان يعير عليه نفس بعض تلاميذه (٦)

كان أبو علي ذ مهية وجلال حسن الضعة أبيض ابوجه
وسيم اذا أقبل على « من أقبر طمة ويجلس في مسجده

(١) شرح عيون المسائر ص ٦٢ ط وصاحب كتاب « المصابيح » في محمد بن يزداد

(٢) صفات المعتزلة ص ٨٠

(٣) شرح عيون المسائر ص ٦٣ و

(٤) نفس المصدر ص ٦٤ و

(٥) نفس المصدر ص ٦٣ و

(٦) شرح عيون المسائر ج ١ ص ٦٧ ط

للأملاء « فَمَا تَرَى الْمَدَّةَ عَلَى سَرِيرِهِ إِلَّا وَهوَ أَحْمَلُ وَأَهْيَبُ مِنْهُ » (١).

وكان في طبع شيخنا ميل إلى المرح والسعادة ، ويبدو هذا واضحا في تعبيراته التي وصفنا القليل منها . كما كان ودودا محبا لأصحابه يود أن يسمع لاحد منهم سكية ودكر من سخائه حكايات عجيبة كثيرة (٢) .

ذكاؤه وقوة حجته :

اشتهر ابن جاني بدركته ، وقوة حافظته ، منه صغره ، وبفصاحته وقوة حجته . فكان — حين بره السجام — يجالس غيره من المتكلمين ، وهو لا يزال صبيبا بعد ، ويحفظ كل ما يقال أمامه ليعيدده على أستاذة فيزيد له فيه أو يصلح (٣) .

ويقول أبو الحسن ، أنه ما رأى أب عبي ينظر في كتاب (٤) إلا يوم رآه وفي يده « زيج » الخوارزمي (٥) ، وأحر ينظر في كتاب « الجامع الكبير » لمحمد بن الحسن (٦) .

(١) نفس المصدر ص ٦٤ ر

(٢) نفس الاعتراض - للقاضي عبد الصبار بن أحمد ، نسخة الأستاذ فوز اسيد الشامي يهينها للنشر الآن .

(٣) شرح عيون السائر ج ١ ص ٢٢

(٤) يعني أثناء التدريس .

(٥) محمد بن موسى الخوارزمي الرياضي والفلكي الشهير وكان أناسا قمر السمرقند ومعه يعولون على زيجيه الأول والثاني . ترجمته في المعرست ص ٢٨٢ .

(٦) ابن عبيد الله محمد بن الحسن مولى بني شيبان جالس أبا حنيفة وأخذ عنه فقلت عليه الرأي و « الجامع » أحد كتبه الكثيرة المعرست ص ٢٨٧ .

وكان في تدريسه يعتمد على علمه وحجته ، فار الكلام -
حسب قوله - أسهل شيء لان العقل يدل عليه (١) .

ومناظرة انجباتي مع صقر المجبر (٢) معروفة . وهي تدل على
دقة منطقته وإيجازه .

حكى عن أبي الزبير القطان (٣) قال : « كان أبي ينهاني عن
مجالس المتكلمين . فمرضت وخرجت بعد ذلك الى باب الدار وبثريها
مسجد . فرأيت الناس مجتمعين . فسألتهم عن سبب اجتماعهم
فقالوا ، قوم من المتكلمين يريدون المناظرة وينتظرون مجيء واحد .
فلما طال بهم المجلس ، ونم يأتهم الرجل . قالوا ، أها هنا مسن
يتكلم ؟ وقد حضر المجلس صقر متكلم المجبرة . فاذا غلام أبيض
الوجه قد رجع نفسه في صدر صقر . وقال له ، أسألك .

فنظر اليه (صقر) وتعجب من جرأته مع صقر منه . فقال ،
سل .

فقال ، ما تقول ان الله تعالى يفعل العدل ؟ قال ، نعم .

قال ، أتسميه بفعله العدل عادلا ؟ قال ، نعم .

قال ، أتقول انه يفعل الجور ؟ قال ، نعم .

قال ، أكون بفعل الجور جائرا ؟ قال ، لا يصح ذلك .

قال ، فما أنكرت ألا يكون بفعله العدل عادلا ؟

(١) طعقات المعتزلة ص ٦٢ .

(٢) لم أجد اسمه كاملا ولا ترجمته . وانما هو يدعى « صقرا المجبر » . قيل انه مريرجل
يفس من يجمع الزاني والزانية فقال : انه يلعب الله . فقال له رجل . ويلك ما هذا ؟
فقال صقر : هو ديني . وقيل له : أكان فرعون يقدر على الايمان ؟ قال : لا . قال
أعلم موسى انه لا يقدر عليه ؟ قال نعم . قال : فلم بعثه الله تعالى ؟ قال
سخرية . انظر شرح عيون المسائل ج ١ ص ٢٦ و

(٣) أبو الزبير القطان . ولم أعثر على ترجمته .

فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون ، من هذا الصبي ؟

فتيل ، هو غلام من أهل « جبلي »

فكنا نرى هذا الفضل فيه اذ ذاك « (١) .

قال ابو الحسن : وجعل الناس يعظمون صقر فقال : « شأنت

«سجود» هـ صبي يلعب بنا . وهؤلاء يعظمونني » (٢) «

وعن أبي عمر الباهلي « ان الخبر اتصل بنا بقدم أبي علي

عزى العسكر . فاجتمع اصحابنا فعلمنا مسألة تجر به بها . فلم قدم

سناد عه . فتكلم بكلمة واحدة أسقطت جميع ما كنت

رويناه « (٣) . وكان أبو علي يجيب بكلمة واحدة فلا يكون الا

اسكوت (٤) .

وهناك الكثير مما يروى عن قوة حجة أبي عبي مع أصحابه أو

مخلفيه فقد سأل الخالدي (٥) يوما « الدليل على وعد أهل

اصلالة ؟ فقال أبو عبي . الحدود والاحكام . قال الخالدي : فان

انت نب يعد ويحكم عليه قال : ذك امتحر . فسكت الخالدي (٦) .

وعندما استعد الخراسانيون الثلاثة (٧) للقاء أبي علي في العسكر

ارادوا أن يستطلعوا خروجه . قاو . فجمعوا طريقتهم على بلح (٨) .

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ظ

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ ظ

(٤) نفس المصدر .

(٥) أبو الطيب محمد بن ابراهيم بن شهاب كان فقيها متكلماً بغدادياً المذهب يتعصب

عزى المصرية ويميل الى الارحاء . مناقات المعتزلة ص ١١٠ .

(٦) مناقات المعتزلة ص ٨١ .

(٧) انظرهم في تلاميذ الجبائي .

(٨) إحدى مدن خراسان الشهيرة .

ولتقوا بها أبا القاسم (١) فقال لهم : كيف كنتم معه ؟ فتأثروا مكشاً
عنده تسعة عشر يود ما خرجنا من عنده الا مسطعير وعنده
سئلوا . كيف تم تناول منه ؟ قالوا : انه كان رجلاً فصيحاً ، يحيل
الينا أنه يقطعنا بفضل فصاحته (٢) .

وقد وصف ابن بيسنون (٣) أبا علي فقال : ما هو الا أن
يسألك عن مسألة فتدفع سألته . فيريد عليها فتدفع اريادة
فيلجئك الى ما لا يمكنك تركه . ثم يرجع بك الى الاول (٤)

ولعل ما اتصف به الجبائي من قوة الحجة والفصاحة ووضوح
البرهان يظهر أكثر ما يظهر في كتاباته

فقد حكى عن حرامسدي مرز أحد الثغاث، وكار هناك من يعرفه .
فسمع له في المير من الصوت ما يجري مجرى التواجد (٥) فصعد
اليه فعرف حابه فقال اني كنت اتأمل نقص أبي عبي عبي ابن
اراوندي في « الامامة » فله أقر كلام أبي عبي عبي . وقتت في
نفسي . يا نفسي تكفي اجور عن ذلك فتعذر عبي فها
نظرت الى كلام أبي عبي وجدته كاسحر اراخر . يورد عبيه النقص
والافساد حالا بعد حال . فلم أملك نفسي ! (٦) .

(١) اثر القاسم السجدي ، انكسبي شيخ السعدانية من المعتزلة وقلوب الحياض .

(٢) شرح عبي المسائل ج ١ ص ٦٢ و

(٣) أحد كبار شيوخ المعتزلة .

(٤) مير امشدر السامق .

(٥) اي كاري حالة من الهيام والجنون

(٦) شرح عبي المسائل ج ١ ص ٦٧ و

وحيث أثار أبو خليفة (١) ذكر عمرو بن عبيد لما قال له أبو عمرو بن العلاء (٢): يا أبا عثمان! انك أعجمي الفهم ولست بأعجمي انسان . ان العرب اذا وعدت انجزت واذا اوعدت أخلفت . وأنشد :

واني وان أوعدته أو وعدته

لمخلف ايماذي ومنجز مواعيدي

قال أبو عني : ان ابا عثمان أجابه بالمسكت . قال له : ان الشاعر قد يكذب ويصدق .. ونكر حدثني عن قوله تعالى : « لأملأن جهنم من ابنة والناس أجمعين » (٣) ان ملاح أتقول صدق ؟ قال : نعم قال فار لم يملاه فأتقول صدق ؟ فسكت ابرو خليفة (٤)

أما عم ابي عني بالكلام ومسالكه فتدل عليه هذه المائة والخمسون ألف ورقة التي قيل انه أملاه في عم الكلام . كذلك الأسماء التي وصلت لكتبه فيه . ومكانته ارفيعة التي احتلها بين المعترلة متقدمهم ومتأخرهم . فانه هو الذي « فتق عنه الكلام ويسره وذلك ، وسهل ما استصعب منه . ووضع فيه الكتب

(١) أبو خليفة الفضل بن حبيب الحمصي ، مولى آل حميم من قریش . وكان ولي القضاة بدمشق . كان مصيها لا يتكلف الاعراب وله أخبار وصراف حساب ترجمته واهية في مروج الذهب للمسعودي . ج ١ ص ١٧٢-١٧٥ .

(٢) أبو عمرو بن العلاء بصري من اهل النحر واللغة والادب . كان على مذهب أهل السنة . أنصر هذه الحكاية أيضا في (المرق من المرق) ص ٣٦٤ - ويدعى «ابن المرتضى» انه من جملة المعتزلة . طبقات ص ١٣٦ .

(٣) سورة . هود آية : ١١٩ .

(٤) طبقات المعتزلة . ص ٨٣ .

الكثيرة الجليدة وضمنها من دقيق الكلام وجليته ما له يتفق مثله
لاحد « (١) .

مجالسه :

كانت مجالس أبي علي في « البصرة » و « العسكر » معروفة
يقصدها الناس من جميع الطبقات ومختلف المستويات .

فكانت عاداته أن يخرج فيجلس في المسجد صباحا ، ويأتيه
الناس يسألونه وهو يجيب . وربما جاء من يناظره ويجادلـه من
الموافقين أو المخالفين . ثم يدخل بيته ليخرج ثانية الى تلاميـذه
المتخصصين فيملي عليهم في شتى الموضوعات . ومختلف فروع
العلم (٢) .

وكان يقعد في المجلس ليجيب عن مسألة النساء ، وربما جاءت
المرأة تسأله في باب الحيض وتستحي ، فكان اذا عرف ذلك خلـى
أصحابه وخرج انيها وأفتاها (٣) . وعندما اختلف الأشعري مع
أستاذة الجبائي ، واشتدت الوحشة بينهما جاء الأشعري مرة
وجلس بعيدا بحيث لا يراه أستاذة السابق ، وصار يملـي امرأة
مسائل تتوجه بها الى أبي علي فيجيب عنها (٤) . وكانت هذه
المجالس تتخذ في أحيان كثيرة طابع الوعظ ، (٥) وكانت فصاحة
الشيخ - الى جانب ما عرف عنه من ورع - تجتذب الناس انيها في
كل حين ، فيجتمع عنده عالم من الناس (٦) . وطالما حفلت مجالس

(١) شرح عبود المسائل ج ١ ص ٦٢ ط

(٢) نفس المصدر ص ٦٣ و

(٣) نفس المصدر ص ٧٣ ط

(٤) وفيات الاعيان ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) نفس المصدر والصفحة .

أبي علي بالجدل والمناظرة بينه وبين خصومه . أو بينه وبين تلاميذه ، أو بين بعض تلاميذه وبعض . فقد كانت حرية الجدل والكلام تفتح باباً واسعاً للأخذ والرد في جليل المسائل ودقيقها

وعلى هذا جمعت مجانس الجبائي صنوف العلم وضروب المعرفة الدينية . من كلام وفقه . وتفسير . ووعظ وما يتصل بهذه الأمور من أحاديث اللغة والتعريف والأدب . فإن عبد الشيع باللمعة مشهور . وحفظه للشعر مذكور (١) .

علمه ومؤلفاته :

كان الجبائي عالماً بالمعنى الاعتزالي . وهو معنى يتطلب من صاحبه أن يكرر علمه بأطراف المعرفة الدينية والدنيوية ، مستعداً للدخول في نقاش مع مختلف انشراح والاتجاهات مع تعدد اهتماماتها وتنوعها . وهو ما سمرض نه بتنصير أكبر بعد قليل

وقد عرف عن الجبائي تبخره في العلم وسعة اطلاعه وتنوعه . حكوا أن رجلاً قال . سألت أبا علي عن كذا فم يجب فقال أبو عمر البهسي . . فذ جزء من مائة جزء من أبي علي هات حتى أجيبك .^١ فبلى الحديث محمد بن عمر النصيمري (٢) فقال . « لا والله ! ولا جزء من ألف جزء (٣) » .

وكان أبو علي يقول : « العلم يحتاج الى أربعة أشياء : كفاية ،

(١) فضل الاعتزاز - نسخة الاستاذ فزاد السيد حر ٢٢١

٢ حر الصفة التاسعة حسب تقسيم القاضي ومن أحد عنه . عرف ما علمه وأبره —
والفلو في معاداة أبي هاشم . وكان تلميذاً مقرباً من أبي علي . طبقات المعتزلة حر ٩٦ .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ حر ٦٤ و

وعناية ، وذكاء ومعلم » (١) .

ويعلق الجتسمي على هذا بقوله . واحتتمع ذلك لأبي عبي لا به
كان في كفاية من مال أبيه . وكان احرص من الناس على العلم والتعلم
وأذكاهم ، ولزم الشعام وهو معلم الحير (٢) .

وكان الشيخ صاحب تصنيف وقم ادا صلب يدني مكا .
أراد (٣) .

وقد أثبت « الملطي » انه وضع اربعين ألف ورقة . وروى
للقرآن في مائة جزء . وثبت ثم يسبقه احد بمئة (١٠) وعلا .
أصحابه حرروا ما أعلاه فوجدوا مائة ألف وخمسين ألف (٤) .
الورقة نصف كرامن (٥) .

وقد شملت مؤلفات شيخنا انكثيرة - كما هو مدفع - عديدا
من مبددين المعرفة ليس من انيسر حصرها . وار كاتب بلخصه
عبارة صاحب « شرح الأرهار » من أن « لأبي عبي سايه با
الفلاسفة والملحدة وتقرير العدل والتوحيد » (٦) . وقد
أذن جانبان من النشاط انكثري هما : جانب الاثبات بطر بات المذهب
بما يكتب في أصوله ويشرح من مبادئه ثم جانب الدفاع عنه - ر
الأسلام - ضد خصومه من اثنائة وأتباع التسميات الرئيسية

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) تبين كسم المفترى على الامام الاشعري . لان عساكر .

(٤) التمدد ، ليد على اهل الاهواء . ص ٢٢

(٥) شرح غيوز المنائر ج ١ ص ٦٢

(٦) شرح الأرهار . لعبد الفتاح البحري طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ ج ١ ص ٢٢٧ .

(٧) نفس المصدر والصفحة

وهذا كذا أيضا مرفق كذا فييوخ الاعتزال - كذا في الهدى والنظام
والجاء - كذا بحسب ظروف عصره الذي عايش فيه .

ونحن نستطيع من النظرة الأولى الى أسماء هذه المؤلفات
وعناوينها ان نلاحظ تعدد جوانب تفكير الجبائي وتنوع اهتماماته
العلمية . وهذا أمر طبيعي جدا . فقد كان على من يدخل غمار هذا
الميدان ويلتقي بنفسه فيه . أن يكون على بصيرة وعلم بمختلف
التيارات مطلقا على متباين الآراء والمذاهب . ومن هنا جاء هذا
التعدد في جوانب الثقافة - لا بالنسبة لشيخنا فحسب - وإنما
بالنسبة لأغلب المتكلمين وهو يعود الى أن علم الكلام كان هو
الملتقى الحقيقي لمختلف العلوم . حتى ما يدخل منها في نطاق العلم
التجريبي بمعنى الحديث . وذلك لاتصال كل هذه العلوم بالبحث
الرئيسي في علم الكلام . أعني الله سبحانه وتعالى . بارىء هذا
الكون ومنشئه (١) .

ومن ذكرنا لأسماء هذه الكتب التي ألفها أبو عبي نستطيع
أيضا ان نستشف نواحي تفكيره وطبيعتها ، ونذكر بعض ما كان
يهتم به ويسير في طريقه .

غير أن ضياع جميع هذه المصنفات دون استثناء جعل من
العسير الحكم على شيخنا حكما قاطعا مدعما بالبرهان المأخوذ من
نصوصه هو . فان كل ما لدينا من كتبه شذرات هذا وهناك .
متناثرة في بطون مؤلفات المعتزلة المتأخرين عنه ، وكل ما نجده من
مذهبه اراء يعرض لها الكتاب في سياق كلامهم عن بعض المشكلات .

(١) فلا محل لعجب الامتداد احمد أمين من بحث المتكلمين في هذه المسائل الطبيعية
انظر ظهر الاسلام ٠ ج ٤ ص ٢٢

وكثيرا ما يتردد الرأي الواحد و عدة كتب مما لا يفيدنا شيئا
جديدا .

وعلى كل حال فاننا الآن سنعرض لكتب الجبائي ونحاول
تصنيفها على ضوء دراستنا له وما عثرنا عليه من اشارات موجزة
في أغلب الأحيان - لفحوى هذه الكتب .

أ - علم الكلام :

ألف شيخنا - بطبيعة الحال - في علم الكلام كتبا عدة - على
مذهب المعتزلة ولم يصلنا منها - كغيرها - شيء الا عناوين
بعضها .

ويمكننا أن نقسم هذه المصنفات الى قسمين اثنين : أولهما ما
كان في المذهب وأصوله وتقريراته وأحكامه . ولعلها كانت تحوي
شروحه لأراء سابقة أو بسط رأي جديد صدر عنه ، أو للدرس
والمذاكرة . وثانيهما ردود على بعض شيوخ المذهب نفسه - ستقدمين
ومعاصرين - نتيجة للاختلافات الداخلية المعروفة في مذهب
الاعتزال .

فمن القسم الاول :

- (١) كتاب « الأصول » (١) .
- (٢) كتاب « الأسماء والصفات » (٢) .
- (٣) كتاب « النفي والاثبات » (٣) .

(١) شرح عيون المسائل . ج ١ ص ٦٩ و

(٢) نفس المصدر . ص ٦٨ ظ .

(٣) الفرق بين الفرق . ص ١٨٠

(٤) كتاب « التعديل والتجوير » (١) .

(٥) كتاب « اللطف » (٢) .

(٦) كتاب « التولد » (٣) .

(٧) كتاب « الرؤية » (٤) .

ومن القسم الثاني :

(٨) كتاب « المخبوق » (٥) . وهو في الرد على أبي انهديل
يكفر فيه وقد انتشر انتشارا واسعا في خراسان حتى
اضطر بعض عمائها ان يقصد أبي عبي لمناقشته في ما
جاء به كتابه . وهؤلاء هم الخراسانيون الثلاثة - وذلك
بعد أن فسد الأمر به عليهم - كما يقولون .

(٩) كتاب « نقض اضراب » (٦) على أبي عثمان الجاحظ ،
فقد خالف الجبائي وابنه الجاحظ في قوله ان الأفعال تقع
بالطبع وأنه ليس للإنسان الا الإرادة . وقد جاء في
« المفتي » جزء ١٢ شذرات منه .

(١٠) كتاب « نقض كتاب عباد في تفضيل أبي بكر عن عبي » (٧) .
وهو ما يدخل في بحث الإمامة ومسألة التفصيل . وقد

(١) المفتي . للقاضي عبد الجبار بن أحمد . ج ٦ ص ٢٠٧

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٩ و

(٣) المصدر السابق . ص ٦٣ و

(٤) تريبيرك كتب المفتي ص ١٣٤

(٥) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ و أشهر ص ٦٢ - وجاء في « ديوان الاصول » لابي
رشيد انيسابوري ذكر مسائل علي أبي الحسين ولعله مفسر كتاب المخبوق

(٦) المحموم من المحيط بالتكليف ج ٤ ص ١١٠ ط . وله كتاب عليه وعلى معسر في
ابطال « الفرق » ص ١٣٢ .

(٧) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ط

اختلف المعتزلة فيهما اختلافاً بينا . وكان أبو علي يتوقف
في مسألة التخصيص على رأي الأمر به مال أو عبي (كرم الله
وجهه) ميلاً ظاهراً .

(١١) كتاب «نقض كتاب الخياط في الجسم» (١) .

وهو نقض لمذهب الخياط - الذي فُروا به جميع المعتزلة
ومناثر فرق الأمة كما يقول البغدادي من أن الجسم في
حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز في حال حدوثه أن يكون
جسماً . وقد ذكر البغدادي أن قومه هذا يؤدي به إلى القول
بقدم الأجسام .

(١٢) كتاب «نقض الداغ» (٢) .

والداغ كتاب لابن الرارسي طعن فيه على الشرر في ذكره
ونفى كونه معجزاً أو بليفاً .

(١٣) كتاب «نقض الشيخ» (٣) عبي بن الرارندي كذلك

(١٤) كتاب «نقض الزمرد» (٤) عبي ابن الرارندي كذلك .

(١٥) كتاب «نقض قضيب الذهب» (٥) عبي ابن الرارندي كذلك .

(١٦) كتاب «نقض عبت الحكمة» (٦) عبي بن الرارندي كذلك .

١	لفرق أبو بكر ص ٨٠
٢	المستند في التاريخ ص ٤٩
٣	المستند في التاريخ ص ٤٩
٤	المستند في التاريخ ص ٤٩
٥	المستند في التاريخ ص ٤٩
٦	المستند في التاريخ ص ٤٩

(١٧) كتاب « نقض الإمامة » (١) علي ابن الراوندي كذلك وهو من الكتب المهمة في مرسوخ الإمامة . وكان ابن الراوندي قد ألف « الأمامة » للرافضة . مقدس ثلاثين ديناراً . ينصر فيه مذهبه في الإمامة والنصر على علي بن أبي طالب .

ب - علوم القرآن :

اهتم أبو علي بالقرآن وعمومه اهتمام بالغاً - مما سيأتي ذكره بعد . وله في ذلك :

- (١٨) « مقدمة التفسير » (٢) .
وهو عمل منفصل بسيط رأيته في القرآن ككلام الله معجز بليغ .
- (١٩) كتاب « التفسير » (٣) .
عمل فيه على تأويل القرآن حسب مفهوم المعتزلة . واتحد منها عقلياً خاصاً به ولم يقلد أحداً فيه .
- (٢٠) « متشابه القرآن » (٤) .
ونعله علي فيه تبيين مذهب المعتزلة في بعض الآيات .
- (٢١) كتاب « المخلوق » (٥) .
وربما كان هو كتاب « المحقوق » السابق الذكر اندي نقضه على أبي الهذيل العلاف .

(١) اعجاز القرآن ، المجلد ٢ ، ص ١٥٢
(٢) المصروف من المحيط بالتكليف ج ٤ ص ٤١ ط
(٣) الفهرست ص ٥١ .
(٤) الفهرست ص ٥٥
(٥) الفهرست ص ٥٧ .

ج - الحديث :

لم يشتهر عن المعتزلة أنهم دؤو اهتمام بالحديث الشريف وروايته ، وهو أمر يكاد يجمع عليه الناس بل ربما كانوا غير النقيص من ذلك خصوصاً استدعاء للمحدثين ومواقفهم منه مشهورة على امتداد تاريخ الاعتزال (١) .

لكن هذا الرأي في اواقع يتبين المناقشة من حيث تعميمه الحق أو عدم تعميمه على جميع شيوخ المعتزلة .

والحق أن كثيراً من مخالفي المعتزلة أخذوا عنهم عدد عديدهم برواية الحديث . وطعنوا في كونهم من أهل السنة والجماعة على هذا الأساس - أعني نشرهم من المحدثين - غير أن في هذا التور نصيباً من الحق لا الحق كله .

ولقد كان النظام أشهر من طعن في الحديث وروايته وسبهم عديدهم بما كانوا يروونه من احديث شريفة يصهر فيها ابوضف والتكليف ، ولا تصمد أمام انقد و شحير واستمحيص (٢) . وانبعا فريق كبير من المعتزلة في هذا الطور . وكان الدافع وراء موقف ابن سيار وأصحابه ما عرف عنه - وعن المعتزلة بوجه عام - من تقدير نعتل واحترام أحكامه . وعدم التسليم بكل ما يأتي به المحدثون .

(١) يقرر الاستاذ أحمد أمين في «مصر الاسلام» ج ٣ ص ٨٥ طبعة سادسة «كان موقف من الحديث كثير ما يكون موقف المتشكك في صحته وأحيانا موقف المنكر له لانه يحكمون بعقل في الحديث لا بالحديث في العقل» ثم يقدر «مثلة عديدة لما يقرر

(٢) كان النظام أشد الناس ازراء على أهل الحديث وهو للقاتل فيهم : زوامن للأسفار لا علم عندهم ٠٠٠ بما تحتوي الا كعند الاناعر

وله أقاويل في تناقض بعض الاحاديث مع الكتاب ومع بعض دعاء وحديث يستنبطها من جهة العقل . ويسرد استاحص في «الحيوان» وابن قتيبة في «مأثور» مختلف احديث ، بعض ما أنكره النظام من الاحاديث انصر ابراهيم بن سيارالنظام للبكتور أبي ريذة ص ٢١ .

وفيه من لا يتورع عن الكذب في حديثه أو تحريفه (١) .

لكن المعتزلة - والنظام نفسه - لم ينكروا الحديث جملة
ويطرحوه كله بل اننا نراهم يتحدثون منه في كثير من الاحايين
اداة للرد على الخصوم ووسيلة لدفع أقوالهم واثبات ما يذهب المعتزلة
اليه (٢) ، وان كان التحوط واعمال العقل وتمحيص الاحاديث هو
انغالب على موقفهم منها .

وقد أفرد القاضي عبد الجبار فصلا للمحديث في كتابه « فضل
الاعتزال وطبقات المعتزلة » (٣) بين فيه مزائق المحدثين وأخطاءهم
من ناحية ، ودفع تهمة المخالفين للمعتزلة باهمالهم الحديث من
ناحية أخرى .

يقول القاضي : « وأما ظن من يظن في أصحابنا أنهم ليسوا من
أهل الحديث فليس كما قال . وذلك كظن بعضهم أنهم ليسوا من
أهل الفقه . وإنما ظن هذا القائل من أجل أنهم لم يشهروا أنفسهم
بالفقه وتوفروا على ما هو عندهم أجدى في الدين من ذلك . وكذلك
القول في طلبهم الحديث » (٤) .

فكان عبد الجبار يريد أن يقول بأن اهتمام المعتزلة قد شمل
مختلف ميادين العلم وأن لهم باعا في كل مجال . وان لم يشهروا
أنفسهم بشيء الا في الميدان الذي اختاروه . وهو علم الكلام .

(١) انظر في هذا انقص النبي عقده القاضي عبد الجبار للكذابيين من أهل الحديث فسمي
كتاباه « فصل الاعتزال » .

(٢) مثلما يفعلون مع حديث «العقل» .

(٣) تحت الطبع

(٤) فصل الاعتزال - نسخة الاستاذ فؤاد السيد ص ١٣٩ -

« يور » عبد انجبار رد أبي علي الجبائي على ابن الراوندي ،
ذكره - كما يقول - في جواب « الامامة » ودفع به ما ذهب اليه ابن
الراوندي من أن « هذه الطائفة لا دخل لها في الحديث ، وبين
(أبو علي) كثرة المحدثين من أصحابنا وكثرة المصنفين منهم » (١) .

وهذا الرد من أبي علي يتفق في الواقع مع ما يذكر عن رواية كثير
من أهل الاعتزال للحديث وحفظه ، مثل عبد الرحيم أبي الحسين
الخياط (٢) وأبي مجاهد بن الحسين البغدادي (٣) . وغيرهما .

فإنكار المعتزلة على أهل الحديث كان نابعا في أساسه عسر
تمسكهم بالعقل واطراح ما يرويه « العشوية » من أحاديث تبلغ
من السخف أحيانا حدا كبيرا . والحرص على فصيح الوضائع
المحترفين أو « النابتة » كما يسمونهم . وهذا ما أهاج عليهم
المحدثين وملا صدورهم حقدا وضيفنة .

أما الحديث الموثق - متنا وسندا - فإن المعتزلة يرحبون به
ويأخذون بنصوصه ويروونه كما نرى في كثير من المواضع . وقد
ينذهب الأمر ببعضهم أن يصنع شرحا لمسند أحد كبار شيوخ الحديث ،
وهو ما فعله شيخنا أبو علي .

فقد أورد النجري في كتاب « شرح الأرها » ان لأبي علي
« شرحا على مسند ابن أبي شيبه » (٤) .

(١) نفس المصدر والصفحة

(٢) طائقات المعتزلة ص ٨٥ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) شرح الأرها ، ابن مفتاح المجري ج ١ ص ٢٧ طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ . وهو
عبد الله بن محمد بن أبي شيبه إبراهيم بن عثمان العبسي . محدث توفي سنة ٢٣٥ هـ .
روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه . تهذيب التهذيب لآب هجر ٦
ومسند أبي شيبه معروف توجده لجراء في «الظاهرية» بدمشق و «دار الكتب» بمصر
وفي اسطنبول كذلك - حسبما لخبرني الاستاذ فؤاد السيد أمين المخطوطات بدار
الكتب المصرية .

فإذا ثبت هذا الخبر فإن له دلالة هامة ، تكمن في أن موقف المعبر عن أهل الحديث لم يكن موقف ارفض اتمام يقدر ما هو موقف الناقد الحفيظ على - لامة الأثر النبوي العظيم من أن يثبت به انعابتون . وليس أدل على ذلك من شرح شيخنا هذا الذي ذكرناه .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فنتنا لم نعرف أحداً من سيورح الاعتراض من قبل جرد نفسه لشرح مسند أو مصنف في الحديث حتى جاء أبو عبي فضل . وهذا يشير إلى التبدل الذي مرأ على موقف المعتزلة . والاعمال الذي دخلت على مذهبهم فعدت فيه جوانب كثيرة - كان من جعلتها جانب الأخذ بالحديث .

نكر لا بد من تعرز وتعوض في هذا المجال من حيث أن هذا الشرح الذي يذكر عن شيخنا نسند أبي تيمية لم يكن بمفهوم يقدر أن يكون تأويلاً للحديث . وتفسيراً به من وجهة نظر معتزلة الخاصة . ونقد وتمحيص في ضوء اعتراف ثم قبول ما سبق مع هذا اعتراف وضراح ما يخالفه . وب في ذلك مثال يرويه ابن المرتضى نقلاً عن القاضي عبد الجبار . هذا نصه

« سأل ابركانى (١) أبا عبي فقال : ما تقول في حديث أبي أن ناد عن الاعرج عن أبي هريرة عن النبي (ص) : لا تنكح المرأة على عمتها . ولا على خالتها ؟ فقال أبو عبي . هو صحيح قال ابركانى فهذا الاسناد نقل حديث (حج آدم موسى) . فقال أبو عبي هذا الخبر باطل قال ابركانى . حديث باسناد حد . صححت احدهم وضمت الآخر ؟ قال أبو عبي : لا أقرأه بدل على بطلانه ، واجماع السمعير . ودليل العقل فقال . كيف

(١) ابن التركاني . ولم أعثر به على ترجمة . قالوا شرح عيور اسناد ج ١ ص ٦٢ و

ذلك ؟ قال أبو علي . أنيس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة فقال له . يا آدم ! أنت أبو البشر . خلقتك الله بيده ، وأسكنك فسيح جناته . وأسجد لك ملائكته ، أفعصيته ؟ فقال آدم ، يا موسى ! أترى هذه المعصية فعلتها أم كتبها الله علي قبل أن أخلق بألفي عام ؟ قال موسى ، بل كل شيء كان كتب عليك . قال . فكيف تدومني على شيء كان كتب علي ؟ قال : فحج آدم موسى .

قال أبو علي لبركانى : أنيس هذا الحديث هكذا ؟
قال : بلى !

قال أبو علي : أنيس إذا كان عذرا لآثم يكون عذرا لكل كافر وعاص من ذريته ، وأن يكون من لامهم محجوجا ؟
فسكت البركانى . (١) .

وفي هذا الخبر الكثير مما يغنينا عن الأطالة . ومنه نستخلص أيضا طريقة أبي علي - وهي طريقة المعتزلة أيضا - في تقسّد الأحاديث ، وعدم تقبل سوى « ما يدل انعقل عليه » ولا عبرة بهذه القرائن الطويلة من الأسماء التي يوردها المحدثون في أسنادهم ، وإنما العبرة كلها في مدى اتفاق الحديث مع العقل والفهم السليم . أو كما يقول أبو علي نفسه عن أبي هريرة « إنما هو رجل من المسلمين » (٢) .

ولا نخال شيخنا يشذ عن قاعدة أصحابه . فيكون مخرجه لمستند أبي شيبة - أن صح - ألا على أساس هذه القاعدة وبهدي من

(١) طبقات للمعتزلة ص ٨٠ .

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ وهو يقول أيضا « ما صححت هذا لاسناده ولا أبطلت ذلك لاسناده » .

عقله وحده ومن يدري . فعمل هذا السرح كان هو الآخر على هيئة رد من تلك الردود التي اشتهر بها نجيباني على مختلف الطوائف والفرق .

أضف الى هذا ما كان يلقي به المعتزلة بعض أصحاب الحديث من الزرارية والاستخفاف وعدم التقدير بهم ونبرهم بالألقاب من مثل « الحشوية » و « المجبرة » و « النابتة » وما انبها مما كان يعطي معنى محقرا لهم ومنتقصا منهم . وكان أبو علي نفسه يدعو هؤلاء المتحدثين بـ « النوايت » (١) في معرض كلامه عن معاوية ورواية المحدثين الحديث عن آل النبي (ص) ثم قوّنهم بـ « أبي سفيان » وهو ما كان يفعله الجاحظ في المناسبة نفسها . حير يسمي بعض هؤلاء المحدثين « النابتة » وهو ربما يعني بهذه الكلمة « المستدعة » التي نبتت ونشأت في ذلك العصر وتولت الاحتجاج لمعاوية (٢) .

لكن أبا علي كان يعترف — دون حرج — بأن الحديث أهله المتخصصين . العالمين بطرقه وامناده وشروطه . مما لم يكن المعتزلة منهم ولا يهجون منهجهم . وهم الحنابلة . بينما اختص أهل الاعتزال بالكلام (٣) .

(١) سبقات المعتزلة ص ٨٢

(٢) انظر : « الجاحظ » . حياته وآثاره ، لطفه الحاجري ص ١٩١ طبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٢ .

(٣) جاء في كتاب : الهجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لابن تغرى بردي الاتامكي ٣ ص ١٨٩ طبعة دار الكتب . القاهرة ١٩٢٢ م . قال الذهبي ، وجدت على ظهر كتاب عيسى سمعت أم عمرو يقول سمعت عشرة من أصحاب السجاني يذكرون عنه (١) قال الحديث لاجماد بن حنبل ، والفقه لأصحاب أبي حنيفة . والكلام للمعتزلة والكسندب للرافضة .

د - الفلسفة :

لا تكاد تخفى على الناظر في مذهب المعتزلة تلك السرعة الفلسفية الواضحة فيه . وهذا أمر معروف للباحثين الذين يذهب بعضهم الى أن المعتزلة كانوا أسبق من استفاد بالفلسفة اليونانية في الإسلام ، ووجه عنايته نحو دراستها وتعمقها ، والأمثلة على ذلك لا تدخل تحت حصر (١) .

والمتبع لأراء ونظريات شيوخ الاعتزال - كآبي الهذيل والنظام والنجائين - وغيرهم يرى بكل جلاء مقدار تأثير الفلسفة في هذه الآراء والنظريات . ويمس مدى وثوق العلاقة - في مذهبهم - بين علم الكلام والفلسفة حتى لم يعد الناس يفرقون بين الاثنين ويعسبونهما شيئاً واحداً (٢) . والتبست عند المتأخرين مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يميز أحد الفئتين عن الآخر .

ولا يعني هذا بطبيعة الحال اتباع المعتزلة نهوى الفلسفة ابيونانية وتسليمهم بمقتولاتها . فان لهم موقفهم الخاص منها ومن نظرياتها ، خاصة فيما يتعلق بالكون وتصوره ، وبالمنطق الأرسطي وأسسسه ، وقد عني الكثير من المتكلمين بالرد على أرسطو والبقص عليه ، وبالكلام في المشكلات الفلسفية المحضمة ومناقشتها

وعلى كل حال ، فانتا منرى - أثناء بسطنا لمذهب آبي علي - ما فيه من أفكار فلسفية ونظريات وأراء ترجع في كثير من الأحيان الى ميدان الفلسفة وتأثيرها .

(١) راجع : «الملل والنحل» للشهرستاني أثناء حديثه عن فرق المعتزلة مثلاً ١٠٠ وانصر المعتزلة بالفلسفة تجدد عند أغلب من كتب عنهم من الباحثين .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٥٩ تحقيق علي عبد الواحد وافي .

لكن المهم ان نذكر هنا انه كانت لأبي علي مؤلفات في الفلسفة - والمنطق يوجه خاص - ونقوض على شخصياتها - واهمهم أرسطو - فقد كان للشيخ عناية بالرد على الفلاسفة والملحدة (١) . وقد ورد بالفعل على بعض منطق أرسطو (٢) - مثلما فعل ابنه أبو هاشم من بعد - ونحن نستطيع عد كتابه في « الجسم » على أبي الحسين الخياط ضمن مؤلفاته الفلسفية .

على ان هناك كتابا يذكر لشيخنا ربما تفهم من عنوانه علاقة بالمنطق، أو المعرفة، هو: (٢٣) « في النظر والاستدلال وشرائطه » (٣).

وقد اهتم أبو الحسن الأشعري بالرد عليه - ضمن ما رد عليه من كتبه - وان لم يبلغنا - للأسف - شيء من الاثنين .

• علم النجوم :

كار للجبائي - الى جانب ما ذكرنا - اهتم بضرب آخر من العلم كان به تأثيره الكبير في عصره . ومدار عناية المفكرين آنذاك (٤).

- (١) شرح الازهار ج ١ ص ٢٧ .
- (٢) انظر كتابي بحث عند مفكري الاسلام لعلي سامي النشار ص ٨١ - ٨٢ .
صدرة القاهرة ١٩٦٥ م .
- (٣) تمييز كسب المفترى - ص ١٢٤ ولعله كتاب يبين مذهبه في المعرفة على نمط كتاب القاصي عبد الجبار بن أحمد والنظر والمعارف، أحد اجزاء « المغني » .
- (٤) ان فطرة واحدة الى اسماء الكتب التي اوردها ابن النديم واسماء اصحابها ترينا مدى النشاط الذي كان يلقاه علم النجوم . انظر « الفهرست » ص ٧١ وما بعدها . ومن الاسماء اللامعة في هذا المجال محمد بن موسى الخوارزمي ، وأبو يوسف يعقوب الكندي ، وب موسى ، وأبو معشر جعفر بن محمد البلخي . وكار الخلفاء - كالمثوكي والمستعير - يأخذون بفتنات المنجمين . انظر : الفهرست ص ٢٨٦ ومروج الذهب للمسعودي . ج ١ أثناء حديثه عن المثوكي . وقد كانت المعارضة تشتد أحيانا ضد « التنجيد » . بمعنى التنيز بانعيب عن طريق النجوم ، لكن علم الفلك ، وعلم الهيئة ، كانا يجازان تشجيعا كبيرا . راجع التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . تأليف عبد الرحمن بدوي . ص ١٤٤ طبعة ثالثة ١٩٦٥ .

وأسى به « علم النجوم » أو « التنجيم » أو « علم الفلك » (١) ونحن لا ندري من أين جاء هذا الاهتمام ولا أسانده في هذا العلم وإن كان تاريخ المعتزلة لم يخل من رجال شغلوا بالتنجيم ودافعوا عنه (٢) . ومنهم من أنكره ورد عليه . ونحن نجد في كتاب « شرح عيون المسائل » للهاكم الجشمي دلائل عدة تشير إلى عناية الجبائي بالتنجيم . وهو ربما ينح إلى تصديق نبوءات النجوم في بعض الأحيان لا على أساس تأثيرها في حياة الإنسان وتدبير الكون ، كما قد يتبادر إلى الذهن وإنما على أساس أن أكثر نبوءاتها « يجري مجرى الأمارات » (٣)

لكن الثابت على كل حال أن شيخنا « كان ينظر في شيء من النجوم » (٤) كما يقرر الهاكم ، وكما تدل عليه الحكايات والأخبار عنه .

ومن الأخبار المشهورة عن أبي علي ، أنه حينما ولد له أبو هاشم نظر في انطاع فقال : « رزقت ولدا يخرج من بين فكيه كلاء الأنبياء » (٥)

وذكر أبو هاشم قال : « كتب إلي أبو علي في بعض الأيام وأنا في البيدر أن أجمع ما حصل في البيدر إلى كن قبل هجوم الليل . ففعلت . فلما جن الليل إذا ببرد ومطر أفسدت أمـوال الناس » (٦) .

وكان أبو علي — كما يظهر — يؤمن بساعات السعد والنعسر . ويعمل بالاختيار (٧) .

- (١) هناك مروي بين هذه الانفاظ الثلاثة . ولكنها كانت جميعها مدار الاهتمام يومها
(٢) انظر « الانتصار » للخياط ص ١٠٣
(٣) طبقات المعتزلة - ص ٩٩
(٤) شرح عيون المسائل - ص ٦٧ و
(٥) نفس المصدر ص ٦٧ ط
(٦) نفس المصدر ص ٦٩ ط
(٧) يعني اختيار ساعة صالحة . طبقات المعتزلة ص ٩٨ .

فقد روى الراهب رمزي (١) أنه عندما أراد الخروج من عنده والانصراف الى بلده (راهمز) ذهب لتوديعه ورفقاؤه في السفينة ينتظرون . فقال أبو علي له : اصبر .

قال : فضاق صدري لذلك خيفة من ضمير أهل الرفقة

قال : فعدت الى توديعه . فقال : اصبر فلما قرب العروب قال : الآن في ودائع الله .

فعلمت أنه إنما أخبرني لشيء يتعلق بالاختيار (٢)

ومهما يكن من شيء ، فإن هذه الأخبار ونظر شيخنا في « زيج » الخوارزمي — كما مر — تدل على اهتمامه بالفلك والنجوم اهتماما كان سائدا في عصره متغلبا على عقول المفكرين

الا أنه يبدو أن لأبي علي موقفا خاصا من التنجيم بالذات . فهو بمقدار تسليمه بأن هناك « علامات لما أجرى الله العادة أن يفعله عند المقارنات المعروفة » (٣) والاستدلال على ما يكون عادة عند هذه المقارنات — فانه لا يرى للنجوم تأثيرا في الحياة يقدم أو يؤخر شيئا — فإن « سيكون سيكون — خاصة فيما يتعلق بالأمور الكونية العظمى .

ولعل هذا ما دفعه الى تأليف كتب — كما يذكر الحاكم الحسيمي — يرد فيها على المنجمين ويبين بطلان مذاهبهم ، ويذكر أن كثيرا منها

(١) أبو محمد عبدالله بن العباس الراهب رمزي من اصحاب أبي علي القزويني . كسار له جامع معروف ببلدته راهمز وفيه ابتداء القاضي عبد الجبار كتابه الكبير «مغني حقه ابن المرتضى من الطبقة التاسعة . طبقات المعتزلة ص ٩٨ .

(٢) شرح غير اسماء ج ١ ص ٦٩ ط

(٣) طبقات المعتزلة . ص ٩٨ .

محرر الأمارات التي يتغلب على انظر عندها (١)

ونحن لا نعرف أسماء هذه الكتب - وبالنسبة لا نعلم محتوياتها -
إلا اسم كتاب واحد هو : (٢٤) « الرد على المنحمين » (٢) .

ويبدو أن شيخنا لم يكن في رده قويا ولا حارما . وإنما
اكتفى كما يقول اجنتس جوندريهر - باتخاذ وجهة نظر الشكاك (٣) ،
مما دفع أحد شيوخ المعتزلة الشيعة في عصره - هو أبو محمد بن
موسى النوبختي - إلى الرد على أبي علي الجبائي نفسه . واستدراك
ما فات شيخنا الرد عليه (٤) .

وفاته :

اتفقت المصادر على أن وفاة أبي علي الجبائي كانت في السنة
الثالثة من المائة الرابعة بعد الهجرة (٥) (٩١٥ م) بمدينة
« العسكر » (٦) وكان أوصى ابنه أبا هاشم أن يدفنه في « العسكر »
وأن يخرج منه . فمات صلى عليه أهل « العسكر » وأبى

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٩٦ ط

(٢) نفس المصدر ص ٦٧ ط

(٣) التراث اليوناني - ص ١٤٤ .

(٤) نفس المصدر والصفحة - والنوبختي هو صاحب كتاب « فرق الشيعة » وعبره . وله
« مسائل لجبائي في مسائل شتى » وهو معاصر له . وجاء في « مرجع الهموم » أنه
« كان عارفا معتمدا للمجود » - وقد صنف كتابا استدرك فيه على أبي علي الجبائي
« رد على المنحمين » - انظر : فرق الشيعة نشر : ريتز سنة ١٩٣٦ م . - بسج
من المصنف

(٥) معجم البلدان - مادة « جبى » وانظر كتاب :

وميدان الإعراب - د. ترجمته - البداية والنهاية لأبي الفداء ج ١١ ص ١٢٥ - المنتظم

في التاريخ لاس أجوري ج ٦ ص ١٢٧ ، شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ط

السبب في تهذيب الأصب - لابن الأثير ج ١ ص ٢٠٨ طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

(٦) عسكر مكرم - وقد سبق التعريف بها .

أبو هاشم إلا أن يحمله إلى « جبي » فحمل إلى مقبرة كان فيها أم أبي علي وآم أبي هاشم في ناحية بستان أبي علي (١) . قال أبو الحسن (بن فرزويه) : « كنت أمر مع أبي علي بالغدوات إلى ذلك البستان ، فإذا دخله بدأنا القبور فدعا لأهلها » (٢) .

مات أبو علي بعد أن عاش حياة حافلة بالنضال عن الاعتزال والصراع ضد القوى المتألبة عليه ، وبعد أن قضى عمره مشغولاً بمشكلاته حتى آخر يوم من أيام هذا العمر (٣) . لم تكن حياته سعيدة مرفهة . ولم يتمتع بسلطان القصور أو ببذخ الخلفاء وأبهة الأمراء - كما كان بعض أصحابه من قبل - فما كان عهده إلا عهد الكفاح المرير الشاق في سبيل الحفاظ على المذهب من الانهيار . ولهذا فقد كان كثير العسرة على حياته شديد التبرم بها في بعض الأحيان . وليس غريب أن يحكى عنه أنه قال : « كنت وأنا صبي قد دخلت الشريعة في نهر الحوزة ، فحملني الماء . فخلصوني . فاليوم أتمنى وأقول : ليتني كنت مت في ذلك اليوم » (٤) !

والآن . وبعد أن ألمنا بعصر أبي علي وشيء من حياته وجوانب فكره . فقد حان الوقت لنستعرض بتفصيل أكبر من ناقشة من مسائل وجاء به من آراء بالنسبة لله ، والكون ، والإنسان ، وما تفرع عنها من أمور . وسنبداً أولاً بأرائه في الذات الإلهية وعلاقتها بالكون والإنسان ثم نأتي إلى هاتين المسألتين بعد ذلك .

(١) شرح غير المسائل ج ١ ص ٦٤ ط

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) إذ يحكى لنا القاضي عبد الجبار أنه انتهى ابنه أبا هاشم يوم وفاته ليكلّمه في مسألة التفصيل . فضل الاعتزال . نسخة الأستاذ فؤاد السيد - تحت الطبع .

(٤) نفس الاعتزال . ص ٢٢

والشريعة - مورد الشارعية - (القاموس) . ولعل النهر هو نهر الجويرة ، وهو نهر معروف بالبصرة . دخل في مهر الاحانة - (ياقوت) . والبصرة معروفة بكثرة أنهارها

الباب الثاني

المذهب

الله

كانت ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله . وكل ما يتعلق بذاته ، من نحو وجوب معرفته . والالفة على وجوده . وإطلاق الأسماء عليه ، وعلاقته بهذا الكون وبالإنسان وغير ذلك من مسائل . مجالا واسعا للبحث وانتظر وظهور الآراء بين المتكلمين على اختلاف مذاهبهم

وكان نصيب المعتزلة في ذلك كبيرا . لان التوحيد كان جوهر مذهبهم القائم على التنزيه المطلق لله ، واجتناب كل ما من شأنه أن يفهم منه مشاركة شيء له ، أيا كان . في صفة من صفاته التي يستحقها بذاته والتي كان أخصها عندهم صفة القدم (١) .

كان الكلام في الصفات من أول أمر المعتزلة ، أعني منذ واصل

(١) الملل - على هامش الفصل جزء ١ صفحة ٥٥ .

الذي نفى الصفات القديمة على أساس أنها منفصلة عن الذات ،
وان كانت هذه المقالة —حسب تعبير الشهرستاني— غير نضيجة (١)،
الى أن اختلط المعتزلة بالفلسفة واطلعوا على كتبها، فصاروا يتكلمون
في الصفات بتعمق فلسفي أسبغه عليهم اتصالهم بهذا العلم ، حتى
لا تكاد ترى فرقة بحثت هذا الموضوع بتوسع وافاضة أكثر من
المعتزلة .

نعم لقد تكلم أهل السنة — أو السلف — والمشبهة أو المجسمة
وغيرهم في صفات الله . لكن عمق البحث والامعان في النظر كان
عند المعتزلة أكثر مما كان عند غيرهم .

وقد أدى النظر في الصفات والامعان فيه الى اختلافات كثيرة بين
المعتزلة انفسهم في التعبير عن علاقة انصفة بالذات ، بحثا عن
لفظ مناسب يؤدي معنى اتصاف الله بصفات غير منفصلة عنه (٢).
فلما بلغت المسألة عصر انجبايين كانت قد تشعبت وتشابكت
أصرفها وصارت شغل الأذهان الشاغل . وسيا في خلاف كبير بين
الجبائيين .

وعلى كل حال فانه يحلر للكثيرين من خصوم المعتزلة أن يطلقوا
عليهم اسم « المعطلة » على أساس انهم يعطلون صفات الساري أو
يجعلونها سلبية ، تنفيرا للناس منهم وتبغيضا لهم في مذهبهم .
وهذا ناتج عن فهم خاطيء — بقصد أو غير قصد — لمذهب المعتزلة .
فان هدف المعتزلة لم يكن التعطيل أو السلب ، وانما هو تنزيهه

(١) مفسر المصدر صفحة ٥٧ .

(٢) من مذهب ابي الهذيل العلاف ان لله علما هو هو وقدرة هي هو — الاختصار ص ٧٥ .
وهو يسمى هذه الصفات ، وجوها ، للذات الالهية — ملر — على هامش الفصل ج ١
ص ٦٣ . وقد سماها ابو علي ، اعتبارات عقلية ، ، وسماها ابنه « احوالا » وكل
هذا كان بحثا عن لفظ يعطي معنى الوجود الذهني لصفات لله غير موجودة بالفعل
متميزة عن ذاته .

للباري عن أن يشاركه أي شيء - مهما كان معنويا - في إرليته .
قال المعتزلة إن لله صفات - على اختلاف في التعبير عن العلاقة
بين ذاته وبينها - وردوها جميعا إلى صفتين ، وهما كونه عالما
قادرا (١) .

هاتان الصفتان - عند أبي علي - «اعتباران» للدات القديمة ،
وهما عند ابنه أبي هاشم «حالان» عليهما الدات (٢) .

لكن هناك سؤال يأتي في المقدمة أثناء الكلام عن صفات الله .
هذا السؤال هو : ما الذي يستحقه الله تعالى من الصفات ؟ وما هو
وجه استحقاقه لها ؟

أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا السؤال على نسبان الشيخين
فقال : إن الله « يستحق الصفة التي بها يعانف مخالفه ، ويوافق
موافقه - لو كان به موافق تعالى عن ذلك - ويستحق الصفات
الأربع ، وهي كونه عالما قادرا حيا موجودا » (٣) ولا خلاف في هذا
بين الشيخين - أعني الصفات التي يستحقها الله لذاته - وانصبا
يقع الخلاف في امثلة الأخرى ، وهي كينية ، أو ما وجه ،
استحقاقه تعالى لهذه الصفات .

ذهب أبو علي إلى أن القديم (٤) تعالى يستحق هذه الصفات
لذاته (٥) . بمعنى أنه ليس هناك مفهوم نتوهمه من وراء إطلاق

(١) من - على هامش - الفصل ، من ٥٧ .

(٢) المواقف ، للإيجي ، ٢ من ٤٨٠ - والمثل ، من ٥٨ - ويقسم القاضي عبد الجبار
لصفات التي : صفات ذات ، كالعلم والحياة والوجود والقدم والقدرة ، وصفات
معنى كالإرادة والكراهية والإدراك ، المجموع من المحيط بالتكليف ، مخطوط مدارالكتب
المصرية - عقائد تيمور - رقم ٣٥٧ من ٥٨

(٣) شرح الأصول الخمسة ١٢٩

(٤) هم يستعملون لفظ القديم ، للدلالة على الله . لأن القدم أحسن وصف لذاته كما سبق
وهذا كما يستعمل الفلاسفة لفظ الواجب ، أو علماء الطبيعة لفظ «الصانع»

(٥) المجموع من المحيط بالتكليف - مخطوط تيمور من ٦٢

هذه الصفات على الله . أو كما يعبر الشهرستاني :

«ان معنى قوله (لذاته) هو أنه لا يقتضي كونه عالما صفته هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما » (١) .

ونحن نرى في هذا تعبيرا مناسباً عما يقصده أبو الهذيل العلاف حين قال : ان لله علما وعلمه هو ، وقدرة هي هو ، وحياة هي هو ، ووجودا هو هو (٢) .

وقد ابتهج كثير من المعتزلة بمشور أبي علي على هذا اللفظ (لذاته) ورأوا فيه تعبيرا دقيقا عن مقصد العلاف ، وقالوا أن أبا الهذيل كان يعني هذا ولكن « ثم تتخلص له العبارة » (٣) .

أما أبو هاشم فلم يرقه التعبير عن استحقاق الله الصفات (لذاته) ورأى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته (٤) .

وقد يبدو أن التعبيرين متشابهان أو متقاربان . لكن الواقع أن في تعبير أبي هاشم إضافة هامة تكمن في قوله (لما هو عليه) . وتبين أنه يعني بذلك وجود صفة . أو معنى متنقل ، وراء الذات . بعكس تعبير أبي علي الذي يسير في مجرى المعتزلة المعروف بتجنب كل ما من شأنه أن يشعر بوجود شيء وراء الذات أو معها .

وبمعنى كلام أبي هاشم - حسب شرح الشهرستاني - أن الله تعالى « ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا » (٥)

(١) مثل ٠ على هامش الفصل ج ١ ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ٠ ولاحظ تعبير أرسطر أن الله علم كله ، قدرة كله ٠ الخ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢ .

(٤) وهو يعبر عنها أحيانا بالقول : بمقتضى صفة ذاته ٠ راجع شرح الأصول الخمسة ص ١٩٩ .

(٥) مثل ٠ على هامش الفصل ج ١ ص ١٠١ .

وهنا نستطيع أن نفترض في قول عبد السلام علاقة بنظرية الاحوال « (١) الشهيرة التي نادى بها وعرفت عنه . وقد نلاحظ ايضا محاولة للتوفيق بين مذهب أهل السنة (٢) ومذهب المعتزلة في قضية هامة من قضايا التوحيد الاساسية (٣) .

كان أبو علي يحكم في مسألة الصفات والأسماء التي تطلق على الله شيئين . العقل واللفظ ولا ضرورة عنده لأن يسمى الله نفسه حتى نسميه نحن . وذلك لأنه يذهب الى أن أسماء الله مأخوذة من الاصطلاح وجارية على القياس (٤) . وهي عند أهل السنة توقيفية على معنى أننا لا نسميه صبحانه الا بما سمي به نفسه . فيرى أبو علي مثلا ان العقل اذا دل على أن الله عالم مثلا فواجب أن

(١) سنعرض لهذه النظرية بالتفصيل عند كلامنا عن أبي هاشم .

(٢) يتلخص مذهب أهل السنة في الصفات في أنها . قديمة قائمة بالذات لا هي الذات ولا هي غيرها .

(٣) انظر مثلا دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية . مجلد ٦ ص ٢٧٠

(٤) ناقش أبو حامد الغزالي هذا المصروع في كتاب « المقصد الاسمي » طبعة القاهرة ١٣٣٢ هـ . وروى ان الاضرعي يقول بالتوقيف . بينما يجوز الباقلاني في ذلك قياس العقل . وهذا موقف الحناني

اما الغزالي فعنه فملخص رأيه ان هناك فرقاً بين الاسم والوصف . فنحن نسمي الرجل حمرا زيدا ونصفه بالصوير الابيض مثلا . فلا الاسم يدر على الصفة . ولا الصفة تدل على الاسم . وله في هذا تحليل طيب .

وهذا ما ينبغي أن يكون بالنسبة لله تعالى . فدعوه بأسمائه الصنفي استعارة والتسمين ونصفه مما يليق بالذات الالهية ويتفق مع العقل من صفات تجري مجرى الاسماء مشتقة من افعاله او اسمائه التي لطلقها على نفسه . راجع أصول الدين . للمقدادي ص ١١٦

تسميه عالما . وان لم يسم نفسه (١) وكذلك في سائر الأسماء (٢) .

وكان للغة أيضا أهمية خاصة في اطلاق الأسماء على الله وتحديد معانيها . فمن المشهور مثلا في صفة العلم أن عامة المعتزلة يذهبون الى أن الله عالم بذاته لا يعلم زائد عليها . وأبو علي متفق معهم في هذا المذهب بطبيعة الحال . لكنه يضيف اضافات لغوية ويشترك اشتقاكات يحكيها عنه الأشعري في « مقالات الاسلاميين » بتفصيل كبير .

فهو - ضبعا - لا يثبت للباري علما في الحقيقة به كان عالما (٣) ، كما لا يثبت له قدرة بها كان قادرا . فإذا قلنا ان الله « عالم » فنحن ننفي الجهل ونكذب من زعم انه جاهل . وندل على أن له معلومات . ويجري الامر هذا المجرى في سائر الصفات (٤) . ويساوي معنى ان الله « عالم » عند شيخنا - حسب رواية الأشعري - معنى انه عارف . وانه يسري الاشياء . وهو يسمي الله تعالى عالما عارفا . داريا . لان المهم عنده هو المعنى . ولا يسميه فهما ولا فتيها . ولا

(١) إلا ان علي كان يقسم الاسماء على وجود . فمما ما سمي لنفسه كالقول سولد وبياس وجوهر . وما سمي به الشيء لانه يمكن ان ينكر ويحبر عنه كالقول شيء . وما سمي به الشيء لفعله كالقول مأمور به لوجود الامر . وما سمي به الشيء لحدثه ولانه فعل كالقول مفعول وما حدث وما سمي به الشيء لوجود علة فيه كالقول جسم ومتحرك . وهو يقول : تعلم الاشياء ونسمى قبل كونها . لكنه ينكر قول من قال الاشياء اشياء قبل كونها لان كونها هو وجودها . راجع مقالات الاسلاميين جزء ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣

(٢) الفرق بين الفرق للمعداني . ص ١٨٢ . وقد حادل الأشعري أبا علي في ذلك والزمه ان يسمي الله « محبل النساء » لانه خالق الحبل فيهن .

(٣) مقالات الاسلاميين . للأشعري . الجزء الثاني . ص ١٨٥

(٤) نفس المصدر والصفحة .

موقنا . ولا مستصرا . ولا مستيينا (١) فان هذه الالفاظ تعني
استدراك العلم بالشياء بعد الجهل به ، وهذا لا يجوز في حق الله
وعنده أن معنى أن الله يجد الاشياء هو أنه يعلمها . كما أن معنى
أنه لم يزل راثيا هو أنه لم يزل عالما أو مدركا (٢) .

وهكذا نجد أن الاسم الواحد قد يعني معاني كثيرة . وان كثيرا
من التميزات قد تعطي معنى واحدا .

فالجبائي اذن يذهب في تفسيره للصفات مذهبا لغويا واضحا
وهو كغيره من شيوخ الاعتزال الذين كان للغة نصيب كبير في
مذاهبهم - يقرر أن ما اتفق مفهومه اللغوي مع مكانة الذات الانهية
جاز أن توصف به هذه الذات. فان لم يتفق مُنِع اطلاق هذا الوصف
عليها .

فمن الممكن أن يقال عن الله انه « متعال » بمعنى منزه . ولا
يقال رفيع شريف في الحقيقة . لانه مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه
ويقال انه « عظيم وكبير وحيل » بمعنى « السيد » و « جبار » أي لا
يلحقه قهر ولا يناهه ذل و « مجيد » بمعنى عزيز و « صمد » أي
سيد (٣) ولا يقال ان انباري « حنان » . اذا كان ذلك مأخوذا من
الحنين (٤) . فاذا اشتم أبو علي من صفة أو لفظ في حكم الوصف
رائحة التجسيم أو التشبيه يادر الى التفسير اللغوي يعد به هذه
الفكرة التي لا تتفق مع مبادئه وأصوله وقد اتخذ هذا الموقف حتى
بالنسبة لصفات الله في آيات القرآن الكريم . والتي طالما تناول
بعضها المفترضون من المشبهة للتدليل على مذهبهم .

(١) نفس المصدر - ص ١٨٦

(٢) نفس المصدر - ص ١٨٧

(٣) انظر مقالات الاسلاميين جزء ٢ ص ١٨٨

(٤) انظر مقالات الاسلاميين جزء ٢ ص ١٩٠

فراء يفسر مثلاً : « وهو القادر فوق عباده » (١) بأنه اراد به القادر المستولي على العباد . فجعل (فوق) بدلاً من قوله (مستعل) (٢) . وكذلك هو يفسر قوله تعالى : « فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعار » (٣) بمعنى أنه عالم بنا وبأعمالنا سامع انقول من الخلق (٤) ومعنى « الله نور السماوات والارض » (٥) أنه هادي أهل السموات والارض (٦) ومعنى « أشد منهم قوة » (٧) أي هو أقدر منهم (٨) .

ولا يقال في حق الله أنه متين بمعنى التخير . لار الله منزه عن ذلك ولا انه شديد الا على المجاز . لار أصله من شدة البدر وقوته .

ووصف الله نفسه « بانسلام » أي انسئ اندي السلامة انه تنال من قبله . وأراد بوصف نفسه « بالحق » ار عبادته تعالى هي الحق (٩) . ويذهب انجائي هذا المذهب في بقية الصفات وقد شرح كل هذا أبو الحسن الأشعري في مقالات الاسلاميين . فليرجع اليه من يريد التفصيل .

(١) سورة : ٦ آية : ١٨

(٢) مقالات ج ٢ ص : ١٩١

(٣) سورة : النقرة آية ١٨٦

(٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩١ .

(٥) سورة : النور . آية ٣٥

(٦) مقالات ج ٢ ص ١٩٢ .

(٧) سورة : فصلت . آية : ١٥

(٨) مقالات ج ٢ ص ١٩٢ .

(٩) نفس المصدر ص ١٩٣ .

واذا ما سئل أبو علي لم اختلفت المسميات والمسمى بها واحد .
والمعاني والمعني بها واحد ؟ ولم ليس معنى عالم هو معنى قادر (١)
اجاب : ان ذلك لاختلاف المعلوم والمقدور . لان من المعلومات ما لا
يجوز أن يوصف بأنه قادر عليه (٢) . وهذا ينطبق على القول بأن
الله « سميع بصير » مثلا . فقد اختلف القول فيهما لاختلاف
المسموعات والمبصرات (٣) .

وقد أثار أبو علي بتفسيره لمعنى « سميع بصير » كثيرا من
النقاش حوله . وهو قد استغل - كالعادة - تمييزه اللفوي بين
معاني الالفاظ . وتعدد ما يجوز ان يطلق منها وما لا يجوز . فهو
قد جوز أن يقال ان الله سميع بصير بمعنى انعلم والادراك ، قاله
لم يزل سميعا بصيرا بهذا المعنى فقط . ثم رفض أن يقال : ثم
يزل سامعا مبصرا . أو لم يزل يسمع ويبصر ، لأن « سامعا مبصرا »
يعدى الى مسموع ومبصر . فلما لم يجز أن تكون المسموعات
والمبصرات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون سامعا مبصرا (٤) .

ويحكى الشهرستاني (٥) أن انجانيير اختلف في كونه تعالى
سميعا بصيرا . فقال أبو علي : ان معناه أنه حي لا آفة به (٦) .

(١) هذا التماثل ناشئ عن الزلم لخصوم أبي الهذيل له . حبر ثار . والله علما هو هو
وقدرة هي هي وحياة هي هو . بان الله يمكن ان يعلم بالقدرة ويقدر بالعلم ما دام
هو الشيء نفسه . وهم الزعماء اللجبابي لانه قال بنفس ربي انعلاف تقريبا .

(٢) من مثل ظلم العباد في مذهب بعض شيوخ المعتزلة .

(٣) مقالات ج ٢ ص ١٩٠

(٤) مقالات ج ٢ ص ٢٣٤ . « سميع بصير لا يعدى - زعم - الى مسموع ومبصر لانه
يقال للثائم سميع بصير وان لم يكن محصوره ما يسمعه ويبصره . ولا يقال للثائم
سامع مبصر » .

(٥) مال - على هامش الفصل ص ١٠٤ (٦) انظر نهاية الاقدام - لشهرستاني ط عيود
ص ٣٤٤

وخالف بهذا ابنه الذي صار الى أن كونه مسميما حال^١ ، وكذلك كونه بصيرا . وهذا لا يتعارض مع ما يقرره البغدادي من أنهما اتفقا على أن معنى مسميع بصير أنه لا أفة به (١) . فإن من الجائز أن يكون هذا الوصف أيضا حالا عند أبي هاشم مثل بقية الصفات . كذلك لم تر مدرسة بغداد - والاسكافي خاصة - في القول بأن الله لم يرل مامعا ومبصرا ، يسمع الأصوات والكلام ، (٢) بمعنى القدرة عليهما ما يوجب وجود مسموع كما تخيله الشيخ

هذا في الجملة مذهب الجبائي في الصفات الالهية لكن هناك بعض الصفات (٣) التي كانت مدار نقاش وجدل واستأثرت باهتمام أكبر من قبل المتكلمين . أورد مؤرخو الكلام طرفا من أقوال الشيخ فيها . ولذا فأننا نؤثر أن نخصص بشيء من التفصيل ، من مثل صفات : النعم والقدرة والادارة والكلام والعدل ، وما يتفرع عنها من مسائل كمسألة الرؤية والطاعة واللفظ والفسر والصلاح والأصلح وغيرها .

العلم والقدرة :

تحتل هاتان الصفتان من صفات الباري سبحانه وتعالى مكان

(١) راجع (اصول الدين البغدادي ص ٩٦ - ٩٧ وهو ينسب ما صرحا ، ولا يدري من أين أخذ فرقه بين السامع والسميع ، وهل أخذه من لغة العرب أو العجم ، أو من شيطانسه الذي اعراه وإلى الضلال بصاءه ، انظر أيضا : نهاية الاقدام ص ٣٤١ .

(٢) مقالات ج ١ ص ٢٣٤

(٣) انظر مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢١٦ لتري مقالة المعتزلة في التوحيد التي اوردها الاشعري كاملة ، ومنها معروف كيف كانوا يجعلون اغلب صفات الله سلوبا ، كما تسفي الإشارة الى أن الصفات تنقسم الى قسمين ، صفات ذات ، كالحياة والوجود وتصرها وصفات فعل ، كالخلق والرزق وما ليهما .

الصدارة عند الكلام في الصفات . وقد رأينا كيف رد المعتزلة «جميع الصفات الى كونه - تعالى - عالما قادرا» (١) بمعنى أن كل الصفات الانهية الاخرى يمكن ان تحمل على كون الله عالما قادرا (٢) ولا يراهاتان الصفتان الى صفة غيرها أو احدهما الى الاخرى . وقد استرجع الى الخلاف في التسمية التي أطلقت على هاتين الصفتين من قبل سراج الاعتزال . وعرفنا أن أب عبي كان يدعوهما «اعتباريين» أو «صفات ذاتيتين اعتباريتين للذات القديمة» (٣) بينما هم «حالات» للصفات عند أبي هاشم . وأنه لم يكن «يثبت لله علما في الحوادث» به كان عالما . ولا قدرة في الحقيقة **لها** كاد قادرا» (٤) . والى الله عنده عالم لذاته . قادر لذاته . وأنه فسر معنى وصف الله بمعايير بانعلم بأنه اثباته عليه وأنه بخلاف ما لا يحور ان يعلم . والله من رغم انه جاهل ودلالة على ان له معومات (٥) . وهو يفسر به يفسر به وصف الذات بالقدرة والحياء الى آخر الصفات . كما وصفه بالقدرة اكساب من رغم أنه عاجز ودلالة على أن له مقدرات (٦)

وكار انجباثي يطلق وصف الله على كونه الله عارف وداري بل أيضا على كونه مسمعا بصيرا مدركا . فكل هذه الألفاظ تعبر عن معنى العلم ونشئ الجهل عنه سبحانه . وهذا ناتج - كما هو

(١) المواقف جزء ٢ ص ٤٨٠

(٢) فإذا قلنا مثلا ان الله عالم فاننا ندرك انه موجود . هي . سميع . بصير . مدرك . وما اشبه ذلك . ونفس الشيء يحدث بالنسبة للقدرة . لكن اذا وصفناه بالقدرة وحدها فانه لا يجب ضرورة كونه عالما . وان قلنا انه عالم فلا يجب بالضرورة ان يكون قادرا . وهذا هو صير الجمع بين الصفتين في رد جميع الصفات اليهما .

(٣) المواقف ج ٢ ص ٤٨٠ - (٤) مقالات ج ٢ ص ١٨٥ - (٥) مقالات ج ٢ ص ١٨٥ و ص ٢٢٨

(٦) مقالات ج ٢ ص ١٨٦

واضح - عن رده جميع الصفات الى صفتي العلم والقدرة .

أما بالنسبة للقدرة فلا جدال في اتصاف الذات الالهية بها بين المسلمين . غير أن الأشاعرة . وأهل السنة عموما ، ذهبوا الى أن هذه القدرة مطلقة لا تحدّها حدود أو قيود ، فآله قادر على كل شيء (١) ، وليس للانسان أو للطبيعة نصيب في توجيه قدرته وجهة معينة ، مهما كان الأمر لأنه خالق الطبيعة وخالق الانسان وكل ما في الوجود .

لكن للمعتزلة في موضوع القدرة تدقيقات تفرعت عن قولهم بقدرة الانسان الى جانب قدرة الله تعالى . وعن القول بالعادل الالهى وأن الله لا يفعل الشر والفساد .

وقد ذهب الجبائية في وضعهم الانسان مقابلا لله في مجال القدرة والفعل مدحيا بعيدا . فتأثروا ان الله لا يقدر على فعل الانسان (٢) على أساس أن الله أفعالا معينة تخصه . وأن للانسان قدرة على

(١) المقصود طبع كل شيء ممكن في نفسه ، وذلك لأن المحال لا تتعلق به قدرة . لأنه في نفسه لا يمكن ان يوجد . ويعبر العزالي عن هذا بقوله : « كما يظن ان قور القائل بأن الله قادر على كل امر عادل ، وهو مشهور وانكاره مستفيع وليس مصادق . فإنه ليس قادرا على ان يخلق مثل نفسه . بل ينبغي ان يقال انه قادر على كل امر ممكن في نفسه » . فيصل التفرقة - ص ٢٦ طبعة الشيخ محي الدين الكردي . القاهرة - بدون تاريخ .

(٢) أورد الأيجي في «المواقف» ص ٢٥٢ هذا القول منسوبا إلى اتساع الجبائي . وخلاصته أن الله لا يقدر على « غير » فعل العبد ، بدليل « التمانع » وهو أنه لو أراد الله فعلا وأراد العبد عكسه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان ، أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر . ويقول الأشعري أن بعض المعتزلة قد ذهب إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده ، فإن الحركات التي يقدر عليها الباري ليست من جنس الحركات التي اقندر عليها العباد . ونفى الجبائي ذلك . مقالات ح ١ ص ٢٥١ - فإذا أضفنا إلى هذا رأي الجبائي في الحبل (الهامش التالي) أمكننا افتراض أن هذا القول المنسوب للجبائية إنما ان يكون قولاً متأخرا عنه ، أو ضربا من التشنيع والالزام بلا عبور أو أساس .

أفعال أخرى يكون هو فاعلها على الحقيقة ، ويمتنع بالتالي اجتماع فاعلين على فعل واحد (١) .

وقد ظهر للمعتزلة — من خلال أبحاثهم في القدرة والفعل الآلهيين — حالات كثيرة . أعني استحالة أن يقدر الله ويفعل . فكار شيخنا مثلا يرى أن الله لا يقدر على « فعل لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن » (٢) كما لا يجوز أن يقدر على « ما علم مسببانه أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون » (٣) فإذا لم يخبر بذلك جاز أن يقدر عليه (٤) .

وننتج عن قول المعتزلة بالعدل الإلهي وأن الله لا يفعل الشر و هذا العالم ، وأنه قد فعل ما هو أصلح لعباده ، نتج عنه عند أبي علي الإيمان بأن « القديم تعالى لا يجوز أن يفعل التبييح » (٥) تنزيها لله سبحانه عن النقص ، إذ أن فعل التبييح نقص وعدم كمال . وهو يضرب لهذا مثلا بالإنسان . « فإن الواحد منا قد ثبت أنه مع العلم وكمال العقل لا يقع منه التشويه بنفسه » (٦) — وهو

(١) لاحظ وات M. Watt في كتابه Free Will ص ٨٢ - ٨٤ أن أبا حنيفة كان يرى اجتماع فاعلين على مقدر واحد كما في حالة الحبل ، فإن الله هو خالق الحبل والرجل أيضا . وهذا — في نفسه — تمهيد لنظرية « الكسب » الشهيرة التي جاء بها الأشعري .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٢٤

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٥٦

(٤) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢١٥ وليس المعنى طمعا عجز الله بهم يعنون المسعفتسب .

(٥) (المغني) — كتاب للتعديل والتجوير . للقاضي عبد الجبار بن أحمد . ط القاهرة ص ٢٠٧

(٦) نفس المصدر السابق . نفس الصفحة . — لاحظ أن المعتزلة لا يقصدون إثناء منعم الله أن يأتي أفعالا أنه عاجز عنها . وإنما هم يعور من هذه الاحالات كمال الله أو عذله أو استحالة التناقض في فعله وعلمه .

ما يدخل في حيلة التبيح وهذا ما يجب ان يكون حكم ابساري
مبعضه ايضا

الإرادة :

يقترب الكلام في الإرادة بالكلام في القدرة والفعل فان الإرادة
- عند الجبائية - فعل (١) ومذهب الشيخ فيها أنه « يستحيل
كون الفاعل للإرادة مريدا لها بإرادة أخرى (٢) » .

والإرادة غير المراد عند أبي علي . كما أن إرادة الله لأفعال
عباده غير الأمر به (٣) قاله - على هذا الأساس - يريد الشيء
أو الفعل . لكنه لا يأمر به وفي هذا مناقضة واضحة لمذهبه في أن
إرادة الشيء هي الفعل اللهم إلا إذا أخذنا الإرادة هذه مرة بمعنى
الرغبة في الشيء . ومرة أخرى على أساس أنها تعني الاختيار - وإن
كنا ندمر عدد شيخنا في أنه ربما طلب التفرقة بين إرادة الله
وإرادة الإنسان . إذ لو أراد الله الفعل وأمر به وجب على العبد
القيام به . غير أنكم مما لو أراد ولم يأمر فانه يفسح المجال أمام

١١ . شرح المراقب ص ١١١

(٢) نفس المصدر ص ٩١ - ٩٢ . وهذا يطبق على الإنسان أيضا كما هو بالنسبة لله
فكما أن الله يريد بإرادته لا بإرادة أخرى . فإن الإنسان كذلك يريد بإرادته هو .
فأمر هذا موقف 'معتزلي' أو Voluntarist بموقف الفلاسفة الجبري Determinist
فالمعزلي مثلا لا ، فمفهوم الحكم ، هو ١٥ يرى أنه لا توجد عنده إرادة أصيلة
ولا فعل إرادي أصيل بل الإرادة معلولة ولها سبب والاسباب تتسلسل حتى تنتهي إلى
سبب الاسباب وهو الله .

(٣) أسمع - للاستعري - ص ٢٩ طبعه مكارشي .
ونستطيع أن نحارب مثلا للتفرقة بين الإرادة والأمر بحركة جسم الإنسان ، ادريد
الله بمعنى تخصيصها بالتعيين في الوجود وروحها من حيث العدم . وقد تكون هذه
الحركة صلاة فهي موافقة للأمر مرضي عنها ، وقد تكون معصية مخالفة للأمر غير
مرضي عنه

الامسار، لاحتيازه وارادته الخاصير ، يعمل أو لا يفعل . فلا يكون هناك معارض بين ارادة الله وأمره من جهة وارادة الانسان واختياره من جهة أخرى .

هذه الأرادة التي يتصف بها الباري عز وجل ليست صفة أرلية عند المعتزلة ، مثل بعض الصفات الاخرى (١) ، بل أنها « حادثة قائمة بذاتها لا بذات الله تعالى » (٢) .

ومع موافقة الجبائي للمعتزلة في حدوث الارادة ، فانه موافق اختار تعبير أنها « حادثة لا في محل » (٣) اذ لو كانت في محل لكان هذا المحل موجودا بارادة سابقة ، وهكذا يحدث التسلسل . كما لا يجوز أن تكون في ذات الله لأنه لا يجوز أن يكون الله محلا للمحادث بطبيعة الحال . ففضل القول بأنها حادثة (لا في محل) .

ويقول الشهرستاني (٤) ، ان الجبائيين انفردوا عن أصحابهم بهذا القول . وان الاشعري لم يسلم بهذا القول لان احداث الأمر (٥) لا في محل غير معقول (٦) .

ويظهر أن اثارة بعض الاشكالات في هذا الموضوع كان لا بد

(١) كالقدم والحياة والعلم مثلا .

(٢) شرح المراقب ص ٢٥٩ - ويعلق السيد الشريف على هذا بأنه يشبه قول الحكماء « انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض » .

(٣) ملل على هامش الفصل ج ١ ص ٩٨ .

(٤) انصهر السابق ص ٩٨ .

(٥) يعني لمر « التكوين » .

(٦) ملل - على هامش الفصل ج ١ ص ١٢٢

لها من مواجهة بحل ما في مسألة الإرادة . فقد اظهر اين الراوندي (١) مثلا القول بقدوم العالم على أساس القول بقدوم العلم أو القدرة أو الإرادة . فانه لو كانت الإرادة قديمة لكان الفعل قديما أيضا . وهذا يستتبع قدم العالم - وهو ما لم يسلم به المعتزلة ولا أي من المتكلمين . ومن هنا نبع القول بالإرادة الحادثة .

وقد ظلت هذه المشكلة بين أخذ ورد . حتى جاء الباقلاني (٢) ، وبعده الغزالي (٣) . برأيه في « الإرادة على التراخي » . أعني أن الله يريد الشيء ، وليكن العالم ، ولا يستتبع هذه الإرادة فعله ووجوده في الحال . بل يحدث في زمن (٤) تال للإرادة يقول الشهرستاني - حاكيا رأي الأشعري - انه « لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة . ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة . فيحصل بالعلم الاحكام والاتقار . ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل » (٥) .

فان لم يكن الشهرستاني معبرا عن رأي اتباع الأشعري من بعده ، وعن رأي أبي الحسن ذاته ، فإن في هذا بداية للقول

(١) وقد وضع كتابا في قدم العالم ونفى الصانع وتصحيح مذهب الدهر ، المنظم لسي التاريخ . ج ٦ ص ١٠١ - راجع أيضا : ديوان الاصول - ص ٢٧٢

(٢) القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني . من كبار الاشاعرة (توفي ٤٠٣ هـ)

(٣) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي . اشتهر من ان يعرف (توفي ٥٠٥ هـ)

(٤) لاحظ ان تعبير « زمن » هنا لا يأتي بمعنى تقضي الزمان بعد الإرادة . ولا حكما بوجود زمان هو مقدار حركة الاجسام وهذا خلف . وانما المقصود ان العالم يتعين في الوجود في حال غير حال الإرادة .

(٥) الملل - ص ١٢٠ وقد اورد الأشعري - مقالات ٢ ص ١٧٥ - نصا يقول فيه ان انحنائي كان يقول « ان الإرادة لتكوين الشيء هي غيره . وليست بخلق له » فكأنه لمعن الى الفصل بين الإرادة وخلق الشيء قبل ان تعرف فكرة الإرادة على التراخي .

للارادة « على التراخي » التي وجدت عند الباقلاني والغزالي من بعده .

الكلام :

اتفق شيوخ الاعتزال جميعا على نفي كون الله تعالى لم يزل متكلماً . وقالوا ان كلامه مخلوق وهم بهذا يعارضون أهل السنة الذين اثبتوا الكلام الأزلي له صيحانه .

وربما كنا لا نبالغ اذا قلنا ان من أهم المشكلات التي دار حولها الصراع بين المعتزلة وخصومهم كانت مشكلة خلق القرآن . نتيجة لقول المعتزلة ان كلام الله عرض مخلوق (١) بل هي من أهم المشكلات التي شكلت مذهب الاعتزال على نمطه المعروف وسارت به في طريق معلوم خلال نموه وتطوره .

وكانت هذه القضية قد برزت منذ نشأة المذهب . واستمرت في النمو والتوسع حتى صارت مقياساً يعرف به المعتزلي من من سواء في عهد المأمون ومن بعده . وقد وصل اليها انكثير مما جرى على يدي هذا الخليفة وتابعيه - المعتصم والرائق - مما يعرف في التاريخ وفي علم الكلام بـ « المحنة » وهي محنة خلق القرآن ، أي امتحان العلماء وسؤالهم عن القرآن : أم مخلوق هو أم غير مخلوق ؟ (٢)

(١) جاء في المقالات ج ١ ص ٢٤٦ : « والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون ان القرآن مخلوق وهو عرض » وهذا قول ابي الهذيل واصحابه ٠٠٠ والفرقة الرابعة منهم يزعمون ان كلام الله عرض وهو مخلوق ٠٠ وهذا قول جعفر بن حرب واكثر المعتزليين . والفرقة الخامسة منهم اصحاب معتز يزعمون ان القرآن عرض والفرقة السادسة يزعمون ان كلام الله عرض مخلوق ٠٠٠ الخ » .

(٢) استوفى الاستاذ احمد امير في كتابه « ضحى الاسلام » ج ٣ ص ١٦١ وما بعدهما الكلام في هذا الموضوع فليرجع القارئ اليه . وهو قد اوضح جاسيها النظري والسياسي اصحابا كاملا .

وقد برز في هذه القضية أعلام مشهورون ، ودار الصراع بين الخليفة المأمون والمعتصم والواثق يدفعهم شيوخ الاعتزال من مثل ابن أبي داؤود وثمانة بن الأشرس وغيرهما من جهة وأهل الحديث والسنة ممثلين في نصر بن أحمد الخزاعي وأحمد بن حنبل . وحول هذا الأخير تبلورت معارضة القول بخلق القرآن ، وتجمع أهل الحديث والسنة في مواجهة قوى السلطة والاعتزال ، حتى قدر للمحنة ان ترفع بمجيء المتوكل وافلات السيطرة على الحكم من يد المعتزلة .

وقد كان لأغلب شيوخ الاعتزال نظر في هذه المشكلة – يمكن تتبعه في مصادره – وبحث في القرآن ككلام لله وفي كلام الله بصفة عامة . وتتلخص نظرية المعتزلة في كلام الله بعدم اياه وأن حقيقته عندهم أنه : « حروف منظومة وأصوات مقطعة ، مخلوقة ، قائمة بمحل حادث ، اذا اوجدها الباري تعالى سمعت من المحل . وكما وجدت فنيت » (١) وقد واكب البحث في كلام الله – كما قلنا – مذهب المعتزلة منذ نشأته وسار معه أينما حل . لكن أكبر هجوم شبه أهل السنة – وكتاب الأشعرية خاصة – كان منصبا على شيخنا أبي علي أكثر مما فعلوه مع سواه . ولعل هذا ناشيء عن تصوره الحديدي للكلام وقوله فيه « أو هو راجع الى توسع الشيخ في الموضوع توسعا كبيرا يسر لخصومه مادة صالحة للسخرية والتفنيد » (٢) .

(١) هذا التعريف يورده الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ص ٢٨٨ . ان تعريفه للكلام عند الاشاعرة « ما كان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا » وكلام الباري واحد .

وعند الكرامية يأتي على ضربين . بمعنى القدرة على القول وهو معنى واحد هنا ، وبمعنى القول نفسه على معان كثيرة قائمة بذات الباري تعالى ، وهي اقوال مسموعة ، وكلمات محفوظة ، تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ، لا يجوز عليها الفناء ، ولا العدم ،

(٢) راجع مثلا للمقدادي الفرق بين الفرق . وللأصغراني في التبصير في الدين .

هذا الرأي الذي أثار على شيخنا خصومه هو قوله - بعد اتفاق مع المعتزلة جميعا في أن القرآن مخلوق ، ومع أبي هاشم في أن الله متكلم بكلام يخلقه في محل (١) - قوله . « ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة » . (٢) واثبات أن « كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارئ » (٣) « واذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله . والموجود بالكل كلام واحد » (٤) .

هذا المذهب يشبه الى حد بعيد ما قاله أبو الهذيل (٥) والاسكافي . وان كان قد اشتهر به الجبائي دون سواه .

ولعل مرجع قول شيخنا هذا هو رأيه في أن العرض يحل مكانين فأكثر والقرآن عرض فيجوز إذن أن يحل مكانين فما فوق ، مع أنه شيء واحد .

وما كان أحد ممن لا يذهبون هذا المذهب - كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر - يسمح بانتقال القرآن من اللوح المحفوظ . أو أن يوجد في مكان غير مكان واحد في وقت واحد (٦) .

وكان شيخنا يدلل على قوله هذا بأنه « لا خلاف بين الأمة أن

(١) المبر - على هامش الفصل ح ٣ ص ٩٩ - « وهو يحتاج في وجوده في المحل السرية مخصوصة والى حركة ويسوي (إرعلي) في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى أو من فعل الاسماء المعنوية - كتاب خلق القرآن ص ٣٦ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) الارشاد لإمام الحرمين الجويني ص ١٢٢

(٤) نفس المصدر .

(٥) يذهب العلاف الى أن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، وهو عرض . وان القرآن يوجد في ثلاثة أماكن مكتوبا ، ومحفوظا ، ومتلوا مسموعا .

(٦) مقالات الاسلاميين - ج ٢ ص ٢٤٣ .

الذي يتلى في المعاريب هو كلامه عز وجل ... وقوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) (١) يدل على ما قلناه ، ولولا أن ذلك كذلك لم يكن الذي تلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا ولا كلاما له ، جل وعز ، على الحقيقة » (٢) .

فالقُرآن المتلو كلام الله على الحقيقة ، يجوز وجوده في أماكن كثيرة بعينه ، وهو يوجد مع الصوت مسموعا ، ومع الحفظ محفوظا ، ومع الكتابة مكتوبا ، وإن كان عينا واحدا (٣) !

وقد رد الجبائي على من ذهب الى أن القرآن المكتوب المحفوظ المتلو هو حكاية للقرآن في اللوح المحفوظ . فقال ان هذا غير جائز ، و « كلام الله سبحانه لا يحكى لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله » (٤) . ثم ان الجبائي يجعل الكتابة شيئا ذا بال في معنى الكلام . بل ان الكتابة والكلام مترادفان عنده . « فالكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف » (٥) فهو - أعني الكلام - ليس مجرد صوت وذبذبات تحدث بواسطة الحلق والقم واللسان ، وإنما لا بد أن يكون هذا الصوت حروفا ذات معنى . ويجوز أن يكون الكلام أيضا كامنا في حروف ليست أصواتا في حد ذاتها توجد عند الكتابة فيكون الكلام (٦) .

(١) سورة : التوبة ٠ آية ٦

(٢) كتاب خلق القرآن - المغني ص ١٨٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٧ .

(٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٣

(٥) الارشاد - ص ١٢٢

(٦) نفس المصدر ص ١٢٢ وراجع خلق القرآن - المغني ص ٧ وفيها ان المكتوب والمحفوظ كلام وإن لم يقارنهما صوت .

فلا عبرة اذن عند شيخنا بالصوت في موضوع الكلام . فار
 رأيه صريح في أن الكلام غير الصوت ، وفي بقاء الكلام مع فناء
 الاصوات ، وفي كون الحكاية غير المحكي . وهذا خلاف ما يذهب
 اليه طائفة كبيرة من المعتزلة ، منهم ابو هاشم والجعفران والبلخي
 والأخشيد . أو كما يعبر الجويسي في « الارشاد » بأن الجبائسي
 قال : « ان الكلام قائم بمحل الاسطر » (١) . وعلى هذا الاماس
 بنى أبو علي رأيه في أن الآخر من متكلم بكلام مكتوب ، يعني أنه
 يمكن للآخر من أن « يتكلم » اذا كان في قدرته الكتابة ، حسب
 مفهوم الكلام عنده . وهو قد خالف بهذا الرأي كثيرا من أصحابه
 الذين أبوا الاعتراف الا بالكلام المسموع الناتج عن احداث أصوات
 معينة (٢) .

ويمكن أن نلمح في رأي أبي علي هذا شيئا من المسألة الشهيرة
 التي ظهرت عند الأشاعرة واحتلت شطرا هاما من مذاهبهم في هذا
 الموضوع . وأعني بها مسألة الكلام النفسي فان الكلام النفسي
 أيضا عند الأشاعرة لا يكون صوتا . بل هو كلاء قائم في النفس .
 وعلى هذا الأساس حاول الأشاعرة حل مشكلة الكلام الانهي

ومن هذا المنطلق - أعني كون الكلام عند أبي علي حروفا
 مفيدة - قسم شيخنا الكلام قسمين - حروف مسموعة تكون مع
 الاصوات . وأخرى غير مسموعة وهي التي تكون مع الكتابة (٣)
 وهذا ما فعده امتاذاه الشحام وأبو الهذيل من قبل .

اما بالنسبة لكلام الله - أعني القرآن الكريم - فار هناك
 أيضا نوعين من الحروف عند قراءته . « فار من قرأ كلام الله

(١) الارشاد ص ١٢٢ . (٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٦
 نهاية الاقدام ص ٢٢٠ .

تثبت مع لهواته حروف هي قراءته ، وهي مغايرة للأصوات ،
وحروف هي كلام الله ، وهي مغايرة للقراءة والأصوات « (١) .

ومن مذهب أبي علي أيضا ان الحرف الواحد يكون كلاما « واعتل
بقول أهل اللغة . الكلام اسم وفعل وحرف حاء لمعى « (٢) وهو
عند غيره حرفان - كالقول (لا) مثلا .

وحين قال أبو علي ان الكلام يحتاج في وجوده في المحل الى
الحركة والبنية المخصوصة (٣) فانه في رأبي قصد بلا ريب ضرورة
وجود الأداة Instrument التي تحدثه والوسط Medium الذي
ينتقل فيه - اذا كان صوتا - كالفم وما فيه من لسان وحجرة
وحبال صوتية ، ثم حركة معينة من مخارج الحروف فيكون الكلام
الذي ينتقل في الهواء عن ضريق الموجات الصوتية لكنه لا يقصد
نفس الشيء بالنسبة للغائب - أعني الله جل وعز وتنتزه عن
ذلك - كما قد يهم من قول الشهرستاني في « نهاية الاقدام » (٤)
وانما هو يعني بهذا - دون شك - ضرورة وجود المدة والوسط
قبل ان يحدث الله كلاما « في محل » - وهو التعبير الذي استعمله
الشهرستاني في « الملل والنحل » (٥) - فان كلام الله حادث وليس

(١) الارشاد ص ١٢٢ - وقد علق لبر عبدالله بن المرتضى اليماني (صاحب ايثار الحق)
على هذا بقوله « فالضيق أبو علي خاف ما خاف أهل الاندلس من ابرهة الاولى من
الكفر في مخالفة السمع - فتكلم بحالفة المعقول في كمون الصوت في الحروف
المكسرة وهي احداث صوت من الله مع صوت كل قارئ حتى يكون السامع لكسر
قارئه سامعا لكلام الله على الحقيقة » - ايثار الحق ص ١٢٥ .

(٢) مقالات ج ص ٢٤٨ .

(٣) خلق القرآن - المغني ص ٣١ .

(٤) قال « ان أبا علي » شرط البنية المخصوصة التي يتأني منها مخارج الحروف شاهدا
وعائضا » ص ٢٨٨ .

(٥) ملل - على هامش الفصل ص ٩٨ .

قديمًا عند الشيخ والمعتزلة عموماً . وهو عرض يعسّد في محل .

إن البحث في خلق القرآن - الذي هو كلام الله - قد حرر إلى النظر في مسائل عدة إلى جانب الجدل والبرهنة على خلقه أو قدمه بآيات منه يستشهد بها المتكلمون - مسائل مثل ما ذكرناه من أمر الكلام ومهيته ، والكتابة ، والحروف ، والحفظ والتلاوة والاصوات ، والكلام القائم بالنفس ، وكان البحث في كلام الله يشمل النظر في الكلام الانساني وما حقيقته ، وكثيراً ما يقرر بين الكلامين .

غير أن أهم ما نستخلصه هو أن القرار كلام الله ، وهو معبود ، غير قديم ، وأنه « حدث مقدّر ، من فعله » (١) يجوز وجوده في أماكن كثيرة بيمينه ، مكتوباً ومقروءاً ومحفوظاً .

الرؤية :

نفى المعتزلة جميعاً رؤية الباري سبحانه في الدنيا والآخرة وحتى الذين أجازوا رؤيته بالقبور فعبروا ذلك على معنى انفسه معلّمه (٢) ، فما دام أهل الاعتزال قد نفوا كل ما من شأنه أن يشعر بالتشبيه أو التحسيم فإنه من النصيمي أن يعارضوا فكره ، تؤدي إلى القول بتحييز الله في مكان أو تجسيمه ذلك لأن الله « لا تدركه الأبصار » ولا يمكن أن يرى حتى بحاسة سارسة يخلقها ، كما ذهب ضرار بن عمرو .

(١) كتاب خلق القرآن - المغني ص ٢٢٠ .
(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥ - والقاتل بهذا أبو الهيثم وقد أمكره عمار بن سليمان وهشام اللعوطي .

ويتفق المعتزلة في هذا المذهب مع الحوارج والمرجئة الزيدية من الشيعة (١) . ويخالفون المشبهة والأشاعرة الذين أباحوا جواز الرؤية في الآخرة - أو الرؤية السعيدة كما يعبر عنها - وللمفريقين في هذا كلام طويل ورجوع الى آيات من القرآن الكريم ، وتأويل متباين (٢) .

وإذا كان البغداديون من المعتزلة - ومعهم أبو الهذيل مسن البصريين - قد تناولوا الآيات التي تشير الى امكان الرؤية على معنى العلم . فان أغلب البصريين قالوا بأن الله يرى غيره ، ولا يراه الغير . بل يستحيل أن يكون مرثيا حتى لنفسه (٣) .

أما امتناع رؤية الله فهو يرجع الى نوع المرثيات عند المعتزلة فقد كان النظم يقول انه لا مرثي الا اللور . واللور عنده جسم (٤) . ولما كان انباري ليس جسما - أي ليس نونا - فانه لا تمكن رؤيته . وعند شيخنا ان المرثيات ثلاثة . جواهر وأنوان وأكوان (٥) . وليس الله أحد هذه المرثيات الثلاثة - فلا هو جهر

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) أشار الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة في « تكملته » لكتاب « ديوان الاصول » ص ٦٠١ وما بعدها الى نفي المعتزلة الرؤية لله بتفصيل دقيق . فقال ان جملة قولهم « ان الله تعالى لا يرى لا في دار الدنيا ولا في الآخرة » . وهم يستدلون بالآية الكريمة : « لا تتركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو البصير الحبير » لان الادراك اذا ما قرر بانصر لا يحتمل الا الرؤية . والله قد مدح نفسه مني الرؤية فلا تجوز نفي انداير . ثم يفسون قول خصومهم ان النظر هو الرؤية بالتأويل والاستشهاد .

(٣) اصول الدين - ص ٩٨ - ولعل هذا يكون من حيث انه تعالى غير مقناه ، وانه ليس جسما فتمتنع الرؤية عليه وعلى غيره . وهذا رأي اشتهر به ابو هاشم .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفس المصدر . ويشير بقوله ان الاكوان من المرثيات الى مذهب الجبائي في رؤية الاكوان ومسها . ولا ترى الاكوان عند ابي هاشم . ولذلك فان المرثيات عنده جسمان : جواهر وأكوان . نفس المصدر ص ٩٨ .

ولا لون ولا كون - فهو اذن لا يرى .

هذا من الناحية العقلية المنطقية . فاذا ما تعرض لبعض آيات القرآن التي تمسك بها أهل السنة والأشاعرة في اثباتهم امكان رؤية الله - في الآخرة - فانه يؤولها حسبما جرى عليه أصحابه المعتزلة . فهو يؤول مثلا قول موسى عليه السلام : « رب أرني أنظر إليك » قال . لن تراني . ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » بأن موسى - عليه السلام - امتنع الرؤية بمعنى العلم . فكأنه قال : اجعلني عالما بك علما ضروريا . وهذا تأويل شيخنا وأبي الهذيل وأكثر البصريين (١) . ولا يجوز عنده أن يسأل موسى الرؤية بمعناها الحقيقي . اذ أن هذا جهل منه لا يصح . فهو يدرك امتناع رؤية الذات الالهية . ولا يمكن أن يسأل ما يدرك امتناعه كذلك يؤول الشيخ الآية : « وجوه يومئذ تاضرة الى ربها تاضرة » (٢) تأويلا يتفق مع مذهبه ومع التأويلات السابقة عليه . فيقول ان (تاضرة) هنا بمعنى منتظرة الثواب من ربها . وليست تاضرة ببصارها . وللمعتزلة في الأخذ بهذا التأويل استدلالات كثيرة من المنه والشعر . وشروطه يؤيدون به قولهم (٣) .

وأبو عبي بهذه النوجه التي اتخذها في مسألة الرؤية - في

(١) المواقف - ص ٣٦٨ .

(٢) سورة : القيامة - آية : ٢٣

(٣) ممثلا يقول المعتزلة ان المراد بالنظر هو الانتظار . ويذكرون على ذلك شواهد من القرآن مثل قوله تعالى : « فناظرة هم يرجع المرسلون » ومن كلام ابن عرب مثل قوله الشاعر :

وجوه تالطرات يوم بدر .. الى الرحمن يأتي بالخالص

« تكملة » كتاب « ديوان الاصول » ص ٦٠٤

الدنيا والآخرة - لم يشذ عن موقف أصحابه في نصيحتهم ما من شأنه أن يشعر بالتجسيم . وهو مذهب ينبع من توحيدهم لله - بالمعنى الاعتزالي - وتزويدهم المطلق له . وعرف عنهم في سياق تفكيرهم كله . وقد يتشدد البعض منهم في نفي الرؤية ، ويجعل من موقف الناس فيها نفي أو اثباتاً - قياماً للايمان والكفر . ويتطرق في اكفار المخالفين واخراجهم من دائرة الايمان (١) لكن أبا علي لا يتطرق هذا التطرف . ولا يذهب الى اكفار من يقول بالرؤية - خاصة يوم القيامة - وذلك « لأن هذا القول لا يؤدي الى حدوث اثبات الرؤية لله تعالى ولا الى حدوث معنى فيه » (٢)

وهذا ما يروي القاضي عبد الجبار أن الشيخ ذكره في كتابه « من يكفر ومن لا يكفر » مما أدى ببعض الأشاعرة الى سوء فهم موقف الشيخ ، فظنوا أنه يثبت الرؤية (٣) - ولو في الآخرة . وهذا ما ينقضه القاضي ويراد لا يتمشى مع سياق مذهب الجبائي الواضح في هذه المسألة (٤) .

الطاعة :

نتج الكلام في الطاعة أصلاً من الكلام في الارادة والمراد وفعل المراد ومعانيها .

وقد جاء أبو علي برأي خاص في هذه المسألة التزمه اشر

(١) مثلما كان يفعل أبو موسى الرضائي . راجع (الانتصار) من ٦٧ - ٦٨ .

(٢) شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - من ٢٧٥ .

(٣) شرح الاصول الخمسة - من ٢٧٥ .

(٤) راجع الملل (على هامش الفصل) من ٦٩ - وفيها أن الجبائي وإبنه ينفيان « رؤية الله بالابصار في دار القرار » . قائلين أن يكون النفي في دار الفناء .

مناقشة حوت بسمه وبين أبي الحسن الأشعري هذا الرأي هو
تجويزه ان يقال ان الله « مطيع لعبده اذا فعل مراد العبد » (١) .

فقد سأل أبو عبي الأشعري يوماً : ما معنى الطاعة عندك ؟
فقال الأشعري . موافقة الأمر . وسأله بدوره عن قوله فيها فقال
انجبائي : حقيقة الطاعة عندي موافقة الارادة . وكل من فعل مراد
غيره فقد أطاعه (٢) .

وقد أحد الأشاعرة على شيخنا قوله هذا أخذاً شديداً ، وهاجموه
بعض وقسوة . اذ فهموا أن عبارة الطاعة هي موافقة الارادة تؤدي
الى اعتبار أن الله خاضع للانسان — تعالى عن ذلك علواً كبيراً —
وهذا ما جعلهم يكفرون انجبائي في هذا القول (٣) .

فانطاعة عند الأشاعرة هي « المتبعة » أو هي « موافقة الأمر » (٤)
وبها معنى الخضوع والتسليم والانقياد . ولا تكون الطاعة بهذا
المعنى الا عن الأدنى رتبة الى دي الرتبة الأعلى وهذا ما جعلهم
ينكرون أن يكون الله مطيعاً لعبده في هذا من اخفاض لقدر الله
لا يتفق مع التقديس الواجب للذات الانهية .

وقد دافع القاضي عبد الجبار عن موقف انجبائي بحرارة ،
مستعداً دفاعه على الأرجح من أبي هاشم الذي ظل مستمسكاً بأن
« الطاعة موافقة الأرادة » كما يذهب والده — مهما كانت الرتبة

(١) الفرق بين ص ١٨٢

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) راجع الفرق بين الفرق ص ١٨٢ وأصول الدين ص ٢٥١ .

(٤) أصول الدين ص ٢٦٧ .

قال القاضي : « ار الشيوخ اختلفوا في أن الرتبة بين المطيع والمطاع تعتبر في عرف اللغة أو في أصلها . ففيهم من قال : تعتبر في أصلها كالأمر ، لان الرتبة فيه لغوية . وفيهم من قال : لا تعتبر في أصل اللغة وانما تعتبر في عرفها . وعلى ذلك يقال ، أطاع الشيطان . وصح أن يصف الله تعالى نفسه اذا فعل ما أراد غيره بالطاعة كما قال : (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) (١) وقال سويد بن أبي كاهل (٢) :

قد تمنى لي موتا لم يطع « (٣) .

وزهب أبو هاشم في دفاعه عن موقف والده الى أن « الرتبة لا اعتبار لها (٤) » بالنسبة للغائب والشاهد « فاذا كان وصف الواحد منا بأنه مطيع لغيره يفيد أنه ممثّل لما أراده ، فيجب أن يطرد ذلك في كل من فعل ما أراده غيره منه .. » (٥) .

وهو يدل على مذهب بالآية الكريمة وبيت الشعر السابقين ، ويقرر أن وصف الله من يشفع اليه بأنه « مطاع » لا يكون كذلك الا وهو تعالى مطيع له اذا أجابه الى مراده . كما أن الموت من فعل الله فلا يصح أن يقال انه لم يطع بفعله (٦) .

(١) سورة : غافر . آية : ١٨

(٢) سويد بن أبي كاهل شاعر مخضرم عاش في الجاهلية دهره . والبيت هو :
رب من انضجت غيظا قلبه قد تمنى لي موتا لم يطع

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٧٧

(٤) كتاب التعديل والتجوير - المفني ص ٤١ - ٤٢ .

(٥) نفس المصدر .

(٦) نفس المصدر .

وعلى كل حال فإن أبا علي شعر بما في تعبيره بأمر الله مطيع
 للعبد من نبوءة وعدم قبول وأحسن بخطورة قوله هذا . وأنه أعطى
 سلاحاً استغله خصومه في التشنيع عليه . فتراجع عن موقفه
 كما يظهر - وجعل للرتبة اعتبارها . وقال : « ان الطاعة تسمى
 بذلك اذا وقعت ممن هو دون المرید ، كما يقال في الأمر . فاما اذا
 كان الفاعل فوق المرید فلا تسمى بأنها طاعة وانما يقال : اجابة» (١)

فكانما هو عشر على التعبير المناسب الذي يجنبه التسليم بقول
 الاشعري أو التعرض لتشنيعه ، وذلك بوضعه لفظ (الاجابة)
 بدلاً من لفظ (الطاعة) . فتكبر الطاعة ممن هو ادنى رتبة للأعلى ،
 والاجابة ممن هو فوق المرید ، كما بالنسبة لله تعالى . لكن تراجع
 أبي علي هذا - الذي يعود في أساسه الى هجوم تلميذه الاشعري (٢)
 وانكاره - ثم يمنع قوله السابق - كما رأينا - من أن ينال قبولا
 عند أبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهما واستمرارهم في
 اندفاع عنه ، حتى ترى ابن متويه (٣) يتردد مسلماً ويقول ان
 الطاعة اسم للفعل الذي يتبع موافقة لارادة المطاع (٤)

العدل :

اشتهر عن المعتزلة القول بالعدل الالهي وأنه يستحيل أن
 يصدر عن الله ظلم أو فساد حتى تلقبوا به «أهل العدل والتوحيد» ،
 وكانوا فخورين جداً بهذا اللقب . لقد كان مبدأ العدل أحد أصولهم

(١) كتاب التعديل والتجوير - الفتنى ص ٤٠

(٢) راجع للفرق بين الفرق - ص ١٨٢ .

(٣) هو الحسن بن احمد بن متويه تلميذ القاضي عبد الجبار وجامع « المحيط بالتكليف »

(٤) تنكرة ابن متويه - مخطوط مصور بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ب/٢٧٨٠١ ص ١٢١ ط .

الخمسة المعروفة . وهو يلي في المرتبة أصل التوحيد . بل هما أهم أصول الاعتزال (١) .

قال المعتزلة ان من عدل الله أن يكون الانسان حرا في أفعاله مختارا لها . وأن تكون له ارادته الخاصة لتحقيق مسؤوليته عن هذه الافعال . وان من عدله ألا يفعل التببيع ولا يظلم أبدا (٢) أما ما نراه في هذا العالم من شر وفساد فهو من فعل الانسان وحده . فان الله لا يفعل الا الأصلح والأكمل حتى ذهبوا الى أن جميع ما نعتبره من الشرور - مثل خلق انحيات والسباع والسموم واحداث الزلازل والبراكين والأوبئة - انما هو خير وصلاح وار استتريت حقيقته خلف مظهره . ذلك لأن اعتبار كل هذا شرا . مما يسند الى الله الظلم أو العت أو خلق الفساد . وهو ما لا يتفق مع تصورهم للذات الالهية منزهة عن أن ينسب اليها شيء من هذا القبيل

ويستشهد المعتزلة بما جاء في القرآن الكريم من آيات تدل على أن الله سبحانه لا يظلم ولا يبيح لنفسه الظلم ولكن الانسان هو الذي يظلم نفسه بفعل المعاصي وارتكاب الآثام (٣)

وهذا مظهر لأيمان المعتزلة بحرية الإنسان واختياره وتأكيده مسؤوليته في مقابل هذه الحرية وهذا الاختيار

(١) راجع : صحر الاسلام للاستاذ احمد امين طبعة ٦ جزء ٢ هر ٤ :
(٢) كان من حملة معاني العدل بالمسبة للانسان عند المعتزلة انه حر في افعاله وتصرفاته ولذلك فهو مكلف مسئول . ولقد تعجب هور كريم Von Kremer في كتابه Geschichte Der Herrschenden Ideen Des Islams: Leipzig. 1886 P 29-31 48. F

تعجب من ان تظهر في ارض آسيا حيث كانت تصود القوة العاشمة اكثر مما يصود الحق - هذا التصور السامي للعلاقة بين الله والانصار - ولا ريب في ان من يدرك روح الاسلام ابراك صحيحا بعيدا عن جميع المؤثرات لا يجد مكانا للعجب والانبهار .
رغم ظهور الاسلام في ارض آسيا بملوكها العظم

(٣) الآيات مثل : « وما ترك مظلما للعبيد » فصلت : ٤٦
« فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » التوبة : ٧١ .
« ولا يرضى لعباده الكفر » الزمر : ٩
« ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » يونس : ٤٥ .

لما هو يا ترى موقف شيعتنا من هذا الركن الخطير من أركان
المعتزلة ؟

يعرف أبو علي العدل أولا تعريفا بسيطا سهلا فيقول : « هو
كل فعل حسن » (١) فالفعل الحسن وحده هو العدل . أما الفعل
القبیح فليس بعدل وعلى هذا تكون جميع أفعال الباري عدلا
لأنها كلها حسنة وليس فيها قبيح (٢) وما نراه في هذا العالم من
أمراض وأسقام ليس نراها في الحقيقة . وإنما هو شر مجازا . وكذلك
العال في جهنم — وهي أقصى درجات العذاب — فإنها ليست شرا ولا
خيبرا ، ولا فسادا ولا صلاحا وإنما هي عدل وحكمة (٣) . ذلك لأن
الشر عبث وفساد ولا يجوز على الله انعبث والفساد .

وقد تعمق المعتزلة — كماداتهم — في بحث العدل ، فشمس النظر
في امكان فعل الله للقبیح او الظلم . وتساءلوا : هل يوصف الله

(١) كتاب التعديل والتجوير — المغني ص ٤٩ .

(٢) لا يقول احد من المسلمين ان الله غير عادل ، او متعبير اخر انه ظالم . فان الله
لا يظلم احد منهم . لكن الاختلاف ناشيء عن فهم معنى « الظلم » نفسه ، اذ بينما
ذهب المعتزلة الى ان الله لا يفعل الظلم ، ان لا يفعل ما لم فعله لكان ظلما ، تنزيها
له . ذهب الاشاعرة الى ان الله ان يفعل ما يشاء ولا يقال انه ظالم ، لان الوجود كله
ملكه ينصرف فيه بالحرية المطلقة دور ان يسأل عما يفعل . وطبيعي ان لتصوير مكانة
الانسان في قلب هذا الوجود وعلاقته بالله دخلا في تحديد نظر الفريقين .

(٣) وقد ذهب الاسكافي الى ان جهنم خير في الحقيقة ، اذ ترهب العباد من ارتكاب الكفر .
وقال أهل السنة هي شر وملاء . انظر مقالات ج ٢ ص ١٩٥ .

بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما ؟ (١) .

فكان شيخنا لا يرى مانعا في ذلك ، وان كان يقول ، مع ابنه أبي هاشم وأبي الهذيل ، ان الله تعالى لا يفعل له لعلمه بقبحه واستغناؤه عن فعله (٢) .

ثم ناقش أبو علي وصف الباري بأنه لم يزل غير محسن وغير عادل ، على اعتبار أنه القديم وحده . ولم يكن معه في الأزل ما يقع عليه الاحسان والعدل . فقال : ان الاولى ان نقول « انه لم يزل غير محسن ولا مسيء ، وغير عادل ولا جائر ، حتى يزول الابهام » (٣) .

وهو قد مال الى هذا القول لان وصف الله بالاحسان أو الامساء وبالعدل أو الجور - أزلا - يتطلب وجود ما يحسن أو يسيء اليه وما يقع عليه العدل أو الظلم . وهذا محال ، لأن هذه الصفات من صفات الأفعال الحادثة بحدوث الفعل ، وليست من صفات الذات .

الصلاح والأصلح :

وتبع الكلام في العدل النظر في مسألة أخرى اشتهرت عن المعتزلة واقرنت باسمهم وهي ما يعرف بمسألة الصلاح والأصلح .

(١) ويحكي النخعي (الفرق بين المرق) ص ١٩٨ - ٢٠٠ عن اجتماع سبعة من رؤساء المعتزلة تكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم والكنب . . فافترق القوم يومئذ عن انقطاع كل واحد منهم . ولما انتهت قوبة الاعتزال الى الجبائي وامنه امسكا عن الكلام في هذه المسألة منصرف .

(٢) انظر كتاب التعدير والتجوير - المصنف ، ص ١٢٨ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٧ .

اتبع أبو علي قول المعتزلة . في الجملة ، ان كل أفعال الله صلاح للأنسان (١) . وانه لا يفعل به الا الأصلح في الدنيا والدين « وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لهم لكان مريدا لفسادهم » (٢) وهذا ممتنع بالنسبة للباري عز وجل .

وقد كان لتمسك الجبائي بهذه النظرية أثره الحاسم في انفصال أبي الحسن الأشعري عنه ورجوعه الى مذهب السلف . بعد أن انقطع أبو علي في مناظرة حول هذا الموضوع - كما قيل .

وقد أوردت أغلب الكتب التي تعرضت لهذه المسألة هذه المناظرة الشهيرة التي عرفت فيما بعد باسم « مناظرة الأخوة الثلاثة » الا انه من الغريب حقا الا يوردها الأشعري نفسه - في جميع كتبه التي وصلتنا - مثلما أورد غيرها من مناظرات بينه وبين أستاذه . كما أنه يفعل ذلك أيضا أشهر من كتب عن أبي الحسن الأشعري أغنى ابن عساكر صاحب كتاب « تبين كذب المعتزلي » (٣)

(١) يحكي محاكم الحشمي / شرح عيور اساس ص ٦٤ ، ر أن علي سئل عن وجه الحكمة في امانة الله تعالى بعبه وإيقانه إبليس - رمز الشر - فقال : « ان اسدي لا يستغنى عنه هو الله وهذه » واما غيره من انبيائه فقد يغني الله عنهم مايطامسه واما إبليس فلن علم الله ان في موته وفي الا يخلقه مصلحة لعقل . ولكنه علم انه لو امانه او لم يخلقه لفسد الناس كما فسدوا الا .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨٨ .

(٣) لاحظ ذلك ايضا رتشارد يوسف مكارثي في كتابه Theology of Al-Ashari ذيل صفحة ١٥٦ وهو يرجع ان القصة موضوعة . وجاء في « ايثار الحق على الخلق » ص ٢٣٢ بعد تعرض المؤلف للقصة ان « هذه هي مسألة خلق الاشقياء بعينها لكن غيروا العبارة فيها » .

وعلى كل حال فان لهذه المناظرة شهرتها ودورها الكبير في بيان
فساد قاعدة الأصلح من وجهة نظر أهل السنة عموما . وهذه هي
المناظرة وان كانت تروى بشيء من اختلاف الألفاظ في بعض
المصادر :

قال الأشعري لأبي علي : ما قولك في ثلاثة أخوة ، كان أحدهم
مؤمنا برا تقيا ، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا ، والثالث كان
صغيرا ، فماتوا فكيف حالهم ؟

قال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، أما الكافر ففي
الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

قال الأشعري : ان أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد
فهل يؤذن له ؟

قال الجبائي : لا — لأنه يقال له ، ان أخاك انما وصل الى هذه
الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

قال الأشعري : فان فاز ذلك الصغير . التقصير ليس مني
فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

قال الجبائي : يقول اسري جل وعلا . كنت أعدم أنك نسو
بقيت لمصيت وصرت مسحقا للعذاب الاليم فراعيت مصلحتك .

قال الأشعري : فلو قال الاخ الكافر . يا اله العالمين ! كما
عميت حاله فقد علمت حالي فدم راعيت مصلحته دوني ؟

قال الجبائي : انك لمجنون !

وانقطع (١)

(١) راجع مثلا : وهب الزاهد لابن حنكاه ج ٢ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

وعلى رغم ما لهذه الرواية من شهرة وديوع فإنه من الممكن الشك فيها وفي صحتها لما مر من عدم إيراد الأشعري (و ابن عساكر لها ، ولموقف أبي علي المتقدم من اعتباره جبهة لا شرا ولا خيرا في الحقيقة ، ولتجويزه تكليف من علم الله أنه يكفر (١) - كما في حالة النصبي ومنعه اختراجه (٢) - أعني ما تته - كما أنه يجور على الله فعل ما علم أنه لا يكون - إذا لم يعبر به (٣) أو قيل إن الله علم أنه لا يؤمن في حالة النصبي أيضا ؛

وعلى كل حال فإنه يبدو أن تعديلا من موقف شيخنا من بعض المسائل بعدد ما كان يعارضه أصحابه السابقون عليه والمعاصرون له - كما في مسألة العفو مثلا .

فقد جور أبو علي العفو الإلهي عن الذنوب عقلا ، وأنكر ذلك جماعة من المعتزلة منهم الكعبي واتباعه (٤) . وجور إن « يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله » (٥) وهو ما أنكره أكثر المعتزلة .

(١) كتاب التكليف - الفني ص ٢٥٤

(٢) نفس المصدر والنصفحة

(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢١٥

(٤) جاء في « انعم الشامح » لصالح المفسر النعماني ص ٢٢ بعد إيراد هذه الواقعة ما يلي : « فهذه الحكاية هوس » وانظر المعتزلة - فضلا عن شيخه - يقول - من جواب الله على الصغير « التكليف فضلي لتفضل به علي من أشاء » كما كان جواب الله على أهل الكتاب في حديث تفضيل هذه الأمة « وهذا جواب على أهل المعتزلة - لأن التكليف تفصيل عند البصيرية منهم أبو علي وغيره - ومن قال منهم - وهي البعدانية - أن التكليف واحد - فهو عندهم وجوب جوه لا يعترض على تاركه » وأيضا فهو مصلحة ويشترط في كل مصلحة خلوها عن المفسدة « وهو كانسبت المفسدة في غير ذلك المكلف عندهم » وعلى احتملة الاعتراض على الله تعالي ساقط أجماعا « « فهذا مما ينادي على سقوط الأشعري معرفة وعقلا » وما رأيت هذه الخرافة مسطرة في الكثير من كتبهم »

(٥) وهو ما اشتهر به الخلاف بين أصحاب (البصرة و بغداد » انعم الشامح ص ١٩٣

(٦) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٩

لانه لا يتفق مع العدل الالهي الذي يقتضي تعذيب المسيء باسمائه
وباثابة المحسن على احسانه ، ولا يتفق أيضا مع أصل « الوعد
والوعيد » (١) وهو أحد أصول الاعتزال الخمسة المعروفة . ولعل
سبب هذا التعديل من الجبائي لموقفه هو النظر في قاعدة الأصلح
وتقدمها من قبل خصومه - وفي مقدمتهم الأشعري .

اللطف والألم والعوض :

جوز المعتزلة وقوع اللطف من الله تعالى للعباد ، على أساس انه
معونة لهم على ادراك حقائق التوحيد ، ومعرفة الله . وشكر نعمته .
وتيسير للقيام بالواجبات والتكافؤ التي فرضها عليهم .

ومعنى اللطف عند شيخنا هو معنى التوفيق ، أي ترفيق
الانسان للايمان وقد يفعل بالكافر فيؤمن (٢) أعني أنكافر اندي
علم أنه يؤمن . أما من علم انه لا يؤمن - وأخبر الله بذلك - فانه
« لا لطف عند الله سبحانه يوصف بالقدرة على أن يفعل - أنه
فيؤمن » (٣) وهذا يعني أنه يعارض من يذهب الى انه لا غاية
لأنطاف الله - كالنظام مثلا - ويأخذ بالقول ان لأنطاف حدًا وغاية

هذا في باب اللطف في الايمان . اما اذا كان اللطف بمعنى التوفيق
لزيادة الانطاعات حتى يزداد انعباد ثوابا . فانه لا غاية له . عنده وان
كان غير واجب عليه سبحانه (٤) بعكس ما اذا كان لطفًا في التشكيل .

(١) معنى ان الله صادق في وعده ووعيده لا عدل لكلماته فلا يعفر عن كبيرة الا بعد
توبة - مقدمة الانصار ص ٢٠

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٠

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٨٨ ، ج ٢ ص ٢٢٤

فهو واجب عليه (١) وهو جهة نحسن التكليف « إذ لو لم يعمده الله تعالى لدل على أنه لم يرد من المكلف فعل ما كلف » (٢) .

ومهم يكن الأمر . فإن اللطف يدخل في مجالات عدة . فيعتبر في بعضها لطفًا - كما في التوفيق للإيمان وبعثة الرسل وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب (٣) - ويعتبر في البعض الآخر عقوبة - من مثل مسألة الطبع والختم ، وأنوعيد . وإقامة الحد . والأمراض والآلام النازلة بمن يستحق العقوبة ومن لا يستحقها . والنصر والغدلان . الخ (٤) وهذه كلها أمور دعا إليها تحليل الألفاظ والمفاهيم والاختلاف في تفسيرها تبعاً للموقف الأصلي في المسائل الرئيسية الكبرى .

أما الأثم - أو الإيلاء - فإنه يقع على شخصين من لا يستحق العقوبة ومن يستحقها . ولا دليل في الأول على أنه لطف ، ويعسن فيه العوض (٥) . وهو في الثاني عقوبة . أو يجور أن يكون عقوبة (٦) .

والآلام جائزة لمجرد العوض - أو التعويض - عند أبي علي . إذ هو يمنع من جوار التفضل - أعني أن يتفضل الله على العباد بالشباب يوم القيامة . دون عمل صالح يأتون به - متبعاً في هذا أبا نهذيل وقدماء المعتزلة (٧) .

(١) كتاب اللطف - المغني - ص ٨

(٢) نفس المصدر ص ٧٠

(٣) الملل والنحل - على هامش الفصل ١ ص ١٠١ - وانظر كتاب اللطف - المغني ص ١٠

(٤) راجع كتاب اللطف - المغني ص ١٠٣ - ١١١ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠٤ - ١٠٥

(٦) انظر المواقف للأبي ص ٤٠٠

هذه الآلام كما يقول أبو علي « تحسن منه تعالى للأعراض فقط . وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار » (١) . وهي « تقبح من حيث كان ظلماً وعبثاً لا من حيث كانت ضرراً » (٢) ولما كان الظلم والعبث غير جائزين من الباري سبحانه ، فإن الآلام لا يعتبر ظلماً ولا عبثاً على هذا الأساس ، بل هو حسن لحسن العوض الذي ينشأ عنه (٣) .

ويبدو أن شيخنا لجأ الى فكرة العوض في تبرير ما يقع من آلام وأمراض وأحزان في هذا العالم ، لينفي ما قد يلصق بالله سبحانه وتعالى من فعل القبيح والظلم — من وجهة نظر معينة — وليدال على أن الآلام خير لأنها تؤدي الى الثواب والعوض . وهذا مذهب يقترب في بعض زواياها من آراء بعض الصوفيين — وإن لم يقصد اليه أبو علي بالطبع . وهو موافق لمذهب المعتزلة في العدل أساساً وفي أن الله لا يفعل انعبث . وقد سيطرت فكرة العوض هذه سيطرة كبيرة على مذهب الشيخ في هذا المجال حتى اصطغ بها ، وعرف عنه رفضه البات لفكرة « الاعتبار » (٤) التي نادى بها ابنه أبو هاشم (٥) ومن قبله عباد بن سليمان (٦) . وقد نفى القاضي عبد الجبار كل ما تردد عن رجوع أبي علي عن هذه الفكرة ووجود أي شيء يشير الى هذا الرجوع في كتبه (٧) .

-
- (١) كتاب اللطف - ص ٢٢٧ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٩٢ - قارن المجموع من المحيط بالتكليف - مصور مصطوط - مجلد ٣ ص ٩ ط
(٣) كتاب اللطف ص ٢٩٠ قارن : المجموع من المحيط بالتكليف ص ٢ ط
(٤) بمعنى أن يكون إيلام الإنسان عبرة وعظة له ولغيره .
(٥) الملل - على هامش الفصل ص ١٠٥ .
(٦) المجموع من المحيط بالتكليف ٢٢٠ ط - ٢٢٣ و
(٧) راجع كتاب : اللطف ص ٢٩٠ .

وعلى كل حال فإن العوض عند أبي عبي لا يكون في الدنيا -
كما يذهب أبو هاشم ير « يجب أن يكون في الآخرة كالثواب » (١) ،
وإن جاز أن يكون الآلة عقوبة لمن يستحق كما سبق أن رأينا

كما أن دواء العوض ممكن أيضا - ويكون هو والثواب سواء
في هذه الحالة - هذا مذهب أبي الهذيل وقود من استدارية والصاحب
ابن عباد ، أيضا .

فكان شيخنا أراد بهذا الرأي أن يفتح أبواب الأمر من ثم يفعل
طاعة يستحق بها ثواب ويرى به الأمن والسلا . في عوض من الله عن
آلامه وأسلمه يوم القيمة ولا يعلقه في راحة الدين أسرفوا على
أنفسهم حتى لا يقبضوا من رحمة الله الذي يعسر الذنوب جميع
وهذا قريب من مذهبه في العفو الإلهي (٢) ، بخلاف ما كسار عليه
أصحابه المعتزلة من قبل .

وقد تطرق الكلام في الآلة والعوض عند المعتزلة إلى إيلاء
الأطفال والحيوانات وعوضها وعلة هذا الإيلاء .

فكان بعض أهل المذهب يرجع إيلاء الأضفال إلى علة وينكر
عوضهم أو عذابهم وقال الأكثر أن الله يؤلفهم خيرة ويعوضهم
وقال أهل اللطف منهم أن الله يؤلفهم ويعوضهم (٣) أي أن الإيلاء
سبب للعوض - وهذا من مصنعتهم - وهو رأي أبي عبي أيضا (٤) .

-
- (١) المواقف ص ٤١٠ - المجموع (مصور مخطوط) ج ٢ ص ٢ ظ
(٢) فقد كان يحور العفو من الله عن المسيير ويعارض من رعم أن العقاب اصبح من
العفو - يعني عبد بن سليمان - حتى حكى عنه : أنه فيد كنهم به أن مذهبهم يؤدي
إلى الكفر ، راجع المجموع (مصور ج ٢ ص ٥٥ ظ)
(٣) مقالات ج ١ ص ٢٩٢
(٤) الملل - على هامش الفصل ص ١٠٥

غير أن المعتزلة متفقون جميعا على أنه لا يجوز أن يؤلم الله
الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (١) .

كذلك كان للحيوانات والبهائم نصيب من نظر المعتزلة في
حالتها يوم القيامة ، وهل لها عوض على ما تلاقيه من آلام ؟

ويبدو أنهم متفقون جميعا على هذا العوض وإن اختلفوا في
طريقته ، ونوعه ، ودولمه أو انقطاعه (٢) .

على أن من موجبات العدل الإلهي أن تنال هذه الحيوانات حقها
في العوض مما يلحقها من بني الإنسان ، كما تنال عوضا من الله ،
لتمكينه البهيمة التي جنت عليها (٣) في موضع القصاص بين البهائم
— كما يرى الشيخ — سواء كان هذا العوض في الدنيا ، أو الموقف
اعني يوم الحساب — أو الجنة (٤) .

وعلى كل حال فإن قول المعتزلة بالعدل الإلهي وتشبثهم به أدى
إلى تطبيقه على جميع ما يتعلق بالموضوع من قريب أو بعيد ، ودفعهم
إلى مناقشات كثيرة تبلغ من الدقة والتنوع حدا مدهشا نتيجة لطبيعة
الجدل وما ينشأ عنه من انبعث في عديد المشكلات ، والتدقيق في
المسائل الصغيرة على ضوء كبرياتها وهي قضايا قد تبدو عديمة
الاهمية أو تافهة للناظر العادي . لكن التمثيل والتشبيه والقياس

(١) مقالات ج ١ ص ٢٩٢ .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الأمر . مقالات الإسلاميين جزء ١ ص ٢٩٢ وما بعده

(٣) مقالات ج ١ ص ٢٩٤ .

(٤) للمعتزلة خلاصات كثيرة في هذا الباب لا ضرورة لشرحها فهي لا تبلغ من الأهمية
مطلما كبيرا .

كان لا بد منه في مذهب قائم على انجدر والمظهر العقلي المنطقي (١)

معرفة الله :

اتفق ابرو علي وابنه على أن المعرفة وشكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقيح واجبات عقلية (٢) والمعنى بهذا أنها يجب على المكلف الذي اكمل الله عقله ونصب له الأدلة وأعطاه القدرة والاستطاعة وهياً له الآلة لذلك (٣) .

أما تعريف العلم فهو أنه « اعتقاد الشيء على ما هو عليه » (٤) وإن كانا قد اختلفا في العبارة . ذلك لأنه كما يقول أبو هاشم إن كثيراً مما نقصد حده لا نجد فيه عبارة لغوية ملحصة لذلك المعنى (٥) ولهذا يكتفي القاضي عند انجبار بهذا التعريف للدلالة على مقصدهم من العلم الذي يقتضي عندهم مذكور نفس العلم اليه (٦) .

(١) يكرر هذا ما يلاحظه القارئ في حوارات الملاحون ، والتفريعات التي يأتي بها سقراط ليس على أساسها فكرة معينة وضرباً للأمثلة الصغيرة الدقيقة - ومنها ما يتصل بالأساطير والخرافات اليونانية - ببيان فكرة أساسية يدور اليها - وليس في هذا شيء يؤخذ عليه ، كما لا يؤخذ على تفريعات المعتزلة أيضاً .

وقد قرأ الله في كتابه العزيز : « إن الله لا يهدي القوم المضلين » - سورة البقرة : الآية ٢٦ .

(٢) طالع - على هامش الفصل - ج ١ ص ١٠٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٧ .

(٤) المعنى - ١٢ ص ١٣ .

(٥) نفس المصدر ص ١٤ .

(٦) نفس المصدر ص ١٣ - ويصنف ابرو علي إلى هذا أن العلم يوصف بالوجود لأنهم يصورون المعارف بوضع صائغ مائة وجدها ، ولذلك يوصف الله تعالى بأنه واحد للأشياء من حيث هو عالم بها - معنى ١٢ ص ١٧ .

هذا هو بعد ان المعرفة . فما هو الطريق الى ذلك ؟ وما الوصية
التي نتحدث اليه ؟

ليبادر اولاً الى القول بان الحس لا يصنع اداة للمعرفة ايقينية ،
ومعرفة الله على وجه الخصوص . وان كنا حسب رأي أبي علي ،
نعتبر به عن اول المدركات ، فيقال : حسنت بأن الله واحد ، ويختار
أبو هاشم أن يعبر بالحس عن ادراك اشياء بآلة ، ولذا لا يوصف
بأنه يدرك بالعقل (١) .

ان طريق المعرفة عند أبي علي - وتابعه في هذا ابنه - هو
النظر (٢) . ولذا كان النظر واجبا بوجوب المعرفة .

وقد رد بجبائي على أصحاب حير ذهب ابو عثمان الى ان المعرفة
تكون بالنسبة الى الاضطرار (٣) ، مستدل بآيات من انوار الكريم
وسعد رد بجبائي عليه فيها مفصلاً في المعنى ، للقاضي عند
أصحابه : فهو قد نكر ان تكون المعرفة ضرورية وقال انه يتوصل
اليه بالنظر ، الاستدلال الذي هو طريق الحق ووظيفته نكته
يراد يمنع من القول ان الله قادر على صمدان العباد الى معرفته ان
شاء - مخالفاً بذلك النظام (٤) .

وقد اهتم أبو علي بأمره عن السوفسطائية كذلك . وهو اندين

(١) المعنى - ج ٢ ص ٦ - ، وعد أبي هاشم ان الخاصة ليست صريفة بالادراك
والادراك طريق العلم ، فالخاصة ليست طريق العلم ، ص

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٥ .

(٣) لا يحل امره على ان يصير الله المكلف الى معرفة والاكار ، في حكم الملجبي ،
للمكلف ان شاء ما كلف من حيث يعلم ضرورة الحق والعدل ، ص ١٢ ص ٥١٣

(٤) كتاب الفهم والمعارف - المعنى ص ٢٣٥ - ٢٤٠

(٥) نفس المصدر ص ٥١٢ .

كانوا ينشور الحقائق ، وجعل من الافضل مساجلتهم ومناظرتهم ،
على الرغم من أن أبا القاسم البلخي منع من مكالمتهم « لان مسا
جعدوه هو الاصل ، فلا تصح معاجلتهم » (١) في رأيه .

ويرد انجاثي مكالمة الاسوفسطانية بأنها جهلت أو علمها علم
وطريقته الاكتساب ، ولهذا جاز أن يناظروا .

ويبدو ان العلم عند الشيخ يتولد عن النظر ، فهو فعل متولد
وليس مباشرا ، بل لا بد أن يولد النظر العلم ، والا لاستوى حال
الناظر مع حال المقلد ولم يفصل العلم عن الجهل (٢) .

وهذا النظر واجب في باب الدين مثلما هو في باب الدنيا ، حتى
ينذهب أيو علي إلى أن وجوبه يعلم ضرورة (٣) . وإن كان انعم
بذلك عند ابنه يقع من جهة حمله وقياسه على النظر في باب
الدنيا (٤) .

لكن . اليس من الجائر ألا يكون هذا انظر صحيحا ؟ فبم يا
تري نعرف صحته من خطاه ؟

ان أبا هاشم يجعل علامة صحة النظر كونه مولسدا للعلم ،
ويقول : « ان سيكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ، ومفارقته
للجاهل والشاك والظان يقتضي صحة نظره » (٥)

(١) النظر والمعارف النفس ص ٤١ - ويقول النحوي . « من الغلط مناظرتهم والرد عليهم
لان من يرغم أنه لا يعلم اينظر أم لا ، بل لا يدري أموجود أم لا ، كيف يرد عليه - -
ولا يجوز لي من هذا حاله الا التاميب دون غيره » .

(٢) نفس المصدر . ص ٩٢

(٣) ، (٤) نفس المصدر ص ٣٥٥

(٥) نفس المصدر ص ٦٩

ولا ريب في ان هذا الكلام لا يفهم الا على اساس القول من حيث
المبدأ بصحة النظر المؤدي بصاحبه الى الاعتقاد الذي تسكن انيه
النفس بعد تمحيصه .

أما عند أبي علي فار ما نعلم به صحة النظر هو سلامة ما
يتولد عنه من عمل وسلامة النظر نفسه من « الانتقاض » (١) .
وهذا أوضح من قول أبي هاشم المبني على أساس صحة مذهبه
وقساد مخالفه .

وينقسم النظر الى اجزاء بحسب تعلقه بموضوعاته فالنظر في
التوحيد غيره في النبوات . وهو في العدل غيره في التوحيد مثلاً . ولذا
فار النظر يتجراً ويتعدد (٢) وحير يغل الناظر بواحد من هذه
الاجراء فانه يستحق العقاب (٣) . ما دام يقدر عليه وعلى
المعرفة (٤) .

ثم ... هل يحصل الناظر على هذه المعرفة من غير تنبيه ؟
هذا نجد ان الجائي قد تعرض لمسألة الخاطر والداعي
وناقشها ونحن نعلم ان المعتزلة - منذ أبي الهذيل - قد تكلموا في
الخاطر والتنبيه ولهم في هذا مذاهب (٥) فنرى ابا علي يقول : انه
لا بد من خاطر ينبيه المكلف على طريقة النظر وعلى دليل دليل وباب

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) المغيرة . ج ١٢ ص ٤٨٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٩١

(٤) نفس المصدر ص ٢١١ .

(٥) جاء في ١ تصور السيد للمغذاني ص ٢٧ - ٢٨ . ان أبا الهذيل كان يقول محاضرين
أحدثهم نوح يورده الله على قلب العاقل يدعو الى طاعته ويحرك به ذراعيه نسي
الاستدلال والثاني من الشيطان يصده عن طاعة الخاطر الاول . وواقفه الجائي وانه
على وجود الخاطرين وانهما عرضان

باب منه (١) وهو قد يستغنى عنه عند أبي هاشم بكمال العقل والمعرفة بالعادات ونحو ذلك من حيث علم أن لكسل علم سبيله ومنهجه . فلا يجوز أن يتوصل الى معرفة النحر بالنظر في الطب على سبيل المثال (٢) . ذلك لان العاقل اذا عرف العادات تقرر في عقله من أي وجه يلتبس معرفة الله ، وفي ماذا ينظر ، فيجب أن يستغنى عن تنبيه الداعي له (٣) .

على ان هذا الغاير ليس كلاما ، وانما هو اعتقاد وثن . اذ لو كان كلاما لكان الله سبحانه وتعالى مكلما لكل مكلف . وقد ثبت أنه خص بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره (٤) وهو عند أبي هاشم كلام وليس اعتقادا ، يفعله الله أو يمر بعض ملائكته بفعله (٥) . وهو لا يوجب أن يكون الله مكلما لكل الخلق على النحد الذي كلم موسى . كما لا يجب ذلك في قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » .

ولقد رفض المعتزلة التقليد ، ونبعضهم اعتراضات على الاحماء وخبر الواحد . وقد دعوا الى النظر والاستدلال ودعا انجبانان اليهما كذلك . فكهما جعلاً للشك في مهجيم مكننا بارزا . وهما يعنيزان به الشك الساعت على النظر لا مجرد الريب . فهو اذن شك منهجي على نمط ما عرف عند الفيلسوف الفرنسي « رينييه

(١) النفس - ج ١٢ ص ٢٦٦ - وانجمود من الحبط بالتكليف - تيمور - ص ١١

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٠

(٣) نفس المصدر واصفحة

(٤) نفس المصدر ص ٤٠١

(٥) ص - حسب تعبير البغدادي - « قول خفي يلقيه الله في قلب العاقل او يرس ملك يلقي ذلك في قلبه » . اصبين النير - ص ٢٧ - وكذلك خاطر اشيطان يخاطبه به والبغدادي يقرر اتفاق أبي هاشم مع الاشعرية في هذا المعنى .

ديكارت ويجعل أبو هاشم للشك في مجال المعرفة شأن كبير حتى
 ليعتبره ، اور الواجبات » (١) . ويقول شارح « المواقف » ان أبا
 هاشم جعل اشك أول الواجبات لان القصد الى النظر بلا سابقة
 شك يقتضي طلب تحصيل العاقل ٢١ وهو عند أبي عبيد يعسر
 في أول حاز ، تكيف لانه لا يمكن مراده — بعد ذلك فسه
 يقبح تمكسر المكلف من العلم الواقع عن النظر والاستدلال بدلا
 منه ٣١

هذه اهم المسائل التي ناقشها العجبي وابسه ومعتزة
 عموم في بار المعرفة ومنها تتضح الصيغة العقلية العلية عن
 أهل الاعتزال ويبرز ميلهم الى تكيف الانسان بالنظر للوصول الى
 معرفة الله عن طريق الاستدلال العقلي الشريف . وسنناقش هذه
 بتفصيل كبير اتساع الحديث عن الواجبات واشريعة العقيدة

(١) المواقف - ج ١ ص ١٢٤ - وعند الأشعري : اور الواجبات معرفة الله . وهو عصب
 المناقشة وأبو هاشم القصد الى النظر .
 (٢) المواقف - طبعة القسطنطينية ص ٦٣
 (٣) كتاب النظر والمعارف - المخطوط ص ١٨٨ .

الكون

كان للبحث في العالم والكون ، وفي ما اتصل بذلك من نظر في حدوثه أو قدمه وبقائه أو فثائه ووجوده أو عدمه ، وتركيبه ، وخصائمه ، نصيب كبير من العناية والاهتمام عند عامة الناس والمعتزلة على وجه الخصوص .

وقد نتج عن ذلك مناقشات في مسائل من نحو مسألة الجوهر والعرض ، والجزء وهل ينقسم أم لا ينقسم . والجسم ومم يتكون . وطبيعة الاجسام وما يحلها من الاعراض . وكيفية هذا الحلول ، ومسائل الزمان والمكان ، والخلاء والملاء الى غير هذا من الامور المتعلقة بالطبيعة ومظاهرها وافعالها وعلفها .

ولم يكن غريبا أن يهتم المتكلمون بالامور الطبيعية اهتمامهم الكبير هذا . سواء من الساحة العملية التجريبية ، أو من حيث النظر والتأمل فيه على نمط فلسفي منطقي معضر - ونم تكن هذه الامور الطبيعية بعيدة عن ميدان بحث المتكلمين الديسي ، فان في القرآن الكريم دعوة واضحة الى النظر في هذا الكون وتأمل مظاهر الطبيعة في كلياتها وجرثياتها للوصول الى معرفة حدوث هذا العالم وأجسامه . وضرورة الحديث والدلالة عليه ، أعني اثبات وجود الله عن طريق النظر في مخلوقاته . ونحن نعلم ايضا أخذ المعتزلة عن الفلسفة اليونانية بعض اهتماماتها الفيزيقية والميتافيزيقية ، وأن اطلاقهم على مسائلها كان واسعا - بالنسبة لغيرهم من الفرق الدينية الاخرى - فلا مئاص اذن من أن ينظروا هم بدورهم في هذه المسائل التي ذكرنا بعضها ، وكانت محل بحث وتأمل لدى فلاسفة اليونان .

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فقد كرر التوحيد هو جوهر مذهب الاعتزال . و قد يمكن توحيداً سهلاً بسيطاً وانما هو توحيد معقد متعمق بحكم النظرة الفلسفية التي سيطرت على فكر المعتزلة . فكان لا بد من مناقشة علاقة الله بهذا الكون خلقاً . وحفظاً واعداماً ، وبحث مظاهر هذا الكون وظواهره .

ومن اجمل النصوص التي برز بها المتكلمون ما ذكرناه من بحث في المسائل بتشعب وتفصيل ما يذكره بن متويه - بعد ان بين ما يلزم المكلف معرفته من اثبات الطريق الى الله وانه لا بد من محدث - وما يستحقه هذا المحدث من الصفات وما يجب نفيه عنه من هذه الصفات وانه واحد فيها لا أحد يشركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا . قال :

« ولكل واحد من هذه الاصول ترابع لا ينكشف القول فيه الا ببيانها ويدخل تحتها كل خلاف يذكر في التوحيد فادان له يتم بيان هذه الاصول الا ببيان تلك الفروع التي تشعب اليها وجب بيانها ايضاً . وهذا هو الذي حرج أصحاب حمه الله ان تكلّموا في دقيق المسائل كما كرر الاصل له يتم بيانه الا ببيانها اما لتصحيح دليل او لدفع سؤال أو لإبطال شبهة فلا عنت عليها في ذلك .

ويبين ذلك أن اثبات هذه الحوادث التي تدنس على الله تعالى يتضمن الكلام في حدوث الاجسام وغيرها ، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يمكن ان يحصى من ربما تعلق الكلام في ذلك بالكلام في النجس فان قائلًا به مستدل على قدم الاجسام بانها غير متناهية في العدد فكان ابطاله انما يمكن باثبات النجس وكذلك فسروا أردت اثبات اصناف فنارح بن زكريا (١) في أن القادر لا يقدر على الاعيان

(١) معبر اما مكرم بن زكريا الرازي

وأن تعلق القدرة مستحيل بالاعيان واختراعها وانما يتعلق بالتأثيرات في الاعيان لوجب مكالمته وكذلك مكالمته في المدة والزمان والمكان الى ما شاكل ذلك . فلم يتكلم أصحابنا في دقيق المسائل عن استفتاء « (١) » .

وكانت المسائل تتأدى بهم الى فروع وتشعبات لا حصر لها . وكثير ما وحدوا أنفسهم يتجادلون في مشكلات طبيعية خالصة لا صلة لها بالبداية الاولى لجدهم ولا بالهدف الذي يروون اليه . ألا وهو التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة .

وهكذا برر في الفكر المعتزلي تيار علمي طبيعي كان في الواقع مساهرا للتفكير العلمي التجريبي بمعناه الحديث (٢)

ان المسلمير - بل كل المؤنثة - متفقون جميعا على أن الله هو خالق هذا الكون لكن بعض الناس يسلم بهذا الخلق دور مناقشة ولا تعليل وقد يكتفي البعض الآخر بالقول أن هذا الخلق كان عن عدم برادته تعازي وعلى أساس من حكمته وعدمه اما المعتزلة فانهم لا يكتفون بهذا بل يسألون :

ما معنى الخلق ؟ وبه كان على هذا النمط لا سراد ؟ وهل كان الشيء في انعدامه شيئا ؟ وهل كان الله يعلمه شيئا أم لا ؟

ثم يناقشون مسألة « الشيء » مناقشة مستفيضة تقع فيها خلافا وتبرز آراء عدة في الموضوع .

(١) المحييم التكميل - جمع ابن متويه - تحقيق عمر عرمي - القاهرة ١٩٦٥ م - ص ٣٥

(٢) راجع كتاب : المسائل في الخلاف ، لابي رشيد الفيصاني وكتاب ديوان الاصول ، له ايضا

وسر الخلق أيضا تظهر مشكفة « وسع » المخلوق ، هل هو في
اول خلقه ساكن أم متحرك ثم ما معنى السكون والحركة ؟ وهل
الحق هو المخلوق يخلو من العرض أم لا يخلو ؟ وما هو هذا العرض اذا
كان لا يخلو منه ؟ فاذا كان اللون - كما قال البعض - فما هو اللون؟
او جسم أم ليس جسما ؟ .

ثم يناقشون الحركة وهل ترى أم لا ترى . والفرق بين الحركة
والمتحرك ، وانسكون والساكن ... الخ .

وهكذا نجد أن جميع بحوث المعتزلة الطبيعية - أو الفيزيقية
ار شئت - كانت ترجع الى عاملين اثنين : تأثير الفلسفة اليونانية ،
وطبيعة توحيدهم لله تعالى .

أما ما يروى عن « تجاربهم » العلمية فانها - وان ظهرت
بالمظهر العلمي الحديث - لم تكن هدفا في حد ذاتها . بل كانت لتأكيد
فكرة معينة أساسها فلسفي ميثافيزيقي (١) . أو كانت لمحض
الاطلاع الشخصي او المعرفة التي لم تكن تبني التوصل الى نتائج أو
قوانين علمية (٢) .

لكن الواقع أن المسائل الطبيعية - مهما كان الباعث على
تفهمها - احتلت حيزا كبيرا من مؤلفات المعتزلة ومؤلفات خصومهم
الذين اضطروا للنظر فيها هم أيضا للرد عليهم - وان لم يبلغوا
فيها مبلغهم ولا تغلر آراء شيوخ من شيوخ الاعتزال من هذه
المسائل . موافقا أو مخالفا وهذا أمر يقربهم في الحق من

(١) راجع المسائل في الخلاف ، للنيسابوري ، والمواقف - للابجي - وتذكرة ابن هتويه .
على سبيل المثال لثري الكلام في تحارب الفحجة والزرافات وغيرهما .
(٢) يذكر لامرهيم النظام تحارب علمية أشار اليها الدكتور أبو ريدة في كتابه عنه .
راجع مثلا : كتاب الحيوان - للمجاحظ .

الفلسفة بمعناه القديم . حين كان على الفيلسوف أن يشيد بقاء مذهبه متكاملا من جميع جوانبه والا كان مجرد مفكر وليس فيلسوفا .

وطبيعي اذ ار يكون لشيخنا أبي علي - وقد جاء بعد أن درس المعتزلة المشكلات المتنوعة وامتدت أبحاثهم الى شتى النواحي - يكون له هو الآخر نظر في النكور والاضيعه وما تفرع عنهما من مسائل .

غير اننا نحب أن نشر الى أننا مستعرض - أثناء حديثنا عن آراء الشيخ - لكثير من المصطلحات والتعبير - التي يستعملها المعتزلة وغيرهم من المتكلمين بمعان تحيد أحيانا عن مدلولها عند أهل الفلسفة مثلا . وقد نلاحظ اختلافات يسيرة في مدلولات هذه المصطلحات والتعبيرات تبعا لفرقة التي تستخدمها وتمشيا مع سياق البحث . وتبعا للتطور الذي طرأ على معنى المصطلح خلال العصور . الا اننا سنحاول بقدر الامكان تبيان المتصود باللفظ أو التعبير في موضعه . فان المجال هنا ليس مجال تفسير المصطلحات وشرحها (١) وار كنا نلاحظ في الوقت نفسه ان شيخنا أبا علي ظهر في فترة كثر فيها دوران المصطلحات الكلامية وأوشكت على الثبات والاستقرار على مفهومات محددة المعنى

العالم حادث ومتناه :

نظر المتكلمون جميعا في العالم على انه حادث وليس

(١) فمثلا أصبح لفظ «الجوهر» دور ان يقال «مجرد» يدر - أثناء مرور علم الكلام وتطوره - على الجزء الذي لا يتجزأ . وأبو رشيد اليسابري يستعمله بهذا المعنى . وببعض كان الناقلي يستعمل كلمة «جوهر» في مقادير جسم - مجرد ابن حزم الاندلسي يستعمل كلمتي «جوهر» و «جسم» على أساس الترتيب . راجع «مذهب الندة عند المسلمين» للدكتور بيبيس . شرحه أبي ربيعة الطبعة الاولى سنة ١٩٤٦ م ص ٣٥

قديمًا . وهذا مذهب يعتمد في أصله على ما جاء به الإسلام والاديان
المنزلة بوجه عام - من أن هذا العالم مخلوق أوجده الله سبحانه
عن عدم .

أما أبو علي فقد اتخذ من البرهنة على تناهي العالم دليلًا على
حدوثه ، وحدوث الاجسام كلها بطبيعة الحال .

يقول القاضي عبد انجبار بن أحمد حسبما يورده ابن متويه
في « المجموع من المحيط بالتكليف » (١) : ان شيخنا يدل على تناهي
العالم بضريق « الروصل والقطع » التي تتلخص في أنه « اذا جار
وجود العالم وهو غير متناه جاز وجود جبل مقدر بالعالم غير متناه
أيضًا . ومعلوم أننا لو قطعنا من وسطه أذرعًا نصار أنقص مما
كان ، وثو أعيد اليه لنصار أزيد ، وكذلك لو ضم اليه غيره ، فثبت
أنه متناه محصور » ويمكننا أن نضيف ان هذا الدليل النتيجة
المشهورة أن ما دخله الزيادة والنقصان حادث . فالعالم اذن حادث

هذا البرهان الذي استعمله أبو علي كان قد استخدمه
الكندي (٢) وهو رد في اوراق على الثبوتية الدين كانوا يقولون ان
الكون غير متناه وليس ردا على انفلاسفة القائلين بأن هناك فلكا
محيطا بالكون ليس وراءه شيء (٣) .

ويذكر للجباثي دليل آخر على حدوث الاجسام بناء على مذهبه

(١) مخطوط بدار الكتب - عقائد قيمور رقم ٢٥٧ - ص ٣٦ .

(٢) وهو سابق على أبي علي ، وقد ذكر هذا البرهان في « رسالة في وحدانية الله وتناسخ
حرم العالم » ، انظر رسائل الكندي - فهرس - أبي ريدة طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م
ص ١٩٩ وما بعدها .

(٣) راجع المجموع من المحيط بالتكليف - قيمور - ص ٣٦ .

في أن اجسام يستحيل أن يخلو من الاكوان (١) . وقدمه يتطلب خلود
منها . فهو غير قديم على أصله (٢) اعني على حسب منطق مذهب

وهناك دليل ثالث ذكره النيسابوري في « ديوان الاصول » في
مجال تدليله على حدوث الاجسام ، يقول فيه أبو علي :

« لو كان العالم قديم لوجب أن يرى قديما . ولو رآني قديما
لوجب أن يعلم قديما . ويرى قديما لما وقع فيه الشراخ ومهما
لم يعلم قديما وجب أن لا يدرك قديم . فإذا لم يدرك قديما وجب
أن لا يكون قديما . فإذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا . لأن
الموجود لا يخلو من هذين الوصفين » (٣) .

وعلى كل حال ، فإن حدوث العالم وتنأيه ثابت عند المتكلمين
بحكم القرآن والنظر الديني . فإذا كانوا قد استعملوا ابراهيم
الفلسفية فانما كان ذلك رد على من لا يؤمن بالقرآن من الفرق
غير الاسلامية . وهو يبين ايضاً تبك عدم انكلام والفلسفة في
الاسلام تشابك ظهر بوضوح فيم بعد . حتى كان الكثيرون
يحسبونهما علما واحدا .

الجواهر والاجسام :

كانت نظرية الجوهر النزي . أو الجزء الذي لا يتجزأ ، مشر
خلاف كبير بين المتكلمين . فكار هناك من يقول : ان العالم من ذرات

(١) مسائل في الخلاف بين المصريين والسفدانيين لابي رشيد النيسابوري ص ٢٣-٢٤
والجسم هنا يرادف الجوهر

(٢) المجموع - عقائد فيمور ٣٥٧ ص ٣٨
ولا يوافق أغلب المعتزلة إذ عني في استحالة خلو الجسم من الكون .

(٣) ديوان الاصول - ص ٢٧٧

أو اجراء متناهية في الصغر . غير قابلة للانقسام . ولها حصانصها ومميزاتها المعينة . وقد اخذ بهذا القول أغلب المعتزلة . وتفرد ابراهيم بن سيار النظام بمذهبه في أن ما من جزء الا وهو قابل للانقسام أو - كما هو رأيه - ما من نصف الا وله نصف الى ما لا نهاية (١) . وقد دعا ذلك الى ردود على النظام معروضة في كتب الكلام . والى اعتراضات عديدة على نظريته التي اتبع فيها مذهب أرسطو في قوله بانقسام الاجزاء الى ما لا نهاية . ان لم يكن بالفعل فبالقوة أو في الوجود .

وعلى اية حال فان النظام هو الوحيد الذي شذ عن مذهب المعتزلة في مسألة الجزء وقال برأي خالفهم فيه . أما أبو علي فقد كان يثبت الجزء الذي لا يتجزأ (٢) وينذهب مذهب أهل الذرة في اثباتها .

هذا الجزء الذي لا يتجزأ - وهو قد يسمى أحياناً بالجواهر الفرد أو الجواهر فقط - يمكن عنده أن « تحله الحركة وانسكون واللون والكون والتماسة والصمم والرائحة اذا كان منفرداً » (٣) . يعني أنه تجوز عليه الاعراض التي ذكرناها حتى وان لم يجتمع مع غيره من الاجزاء فان الجواهر اذا وجدت تكون حاملة للاعراض (٤) . بل ان انجبائي لينذهب الى انه لا يجوز خلط الجواهر من اللون - وهو أحد الاعراض لكنه - ينكر أن يحله طول أو تأليف « (٥) في حالة

(١) انصر . ابراهيم بن سيار النظام . راؤد الكلامية والتسمييه . للدكتور بي ريدة ص ١٢٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين . للشعري ج ٢ ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) مقالات الاسلاميين . ج ٢ ص ٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٤ . وجاء في ص ٥ أن الجبائي زعم « ان الجزئين اللذين لا يتحرار هذا القول ان التأليف - وهو أحد الاكوار الاربعة - يحل كلا من الجزئين اذا اخضعا معا - فقد نفى - كما وايضا - حطوله في الجزء الذي لا يتجزأ منفرداً » .

انفراد . اي لا بد من ان يكون هناك أكثر من جوهر واحد حتى يحصل الطول والتأليف فكان الجوهر وحده لا طول له . أي لا امتداد له . وهذا واضح من تفريقه بين « الجوهر » و « الجسم » فقد نفى الطول والعرض والعمق عن الاول وأثبتها للثاني .

وكما يمتنع ان يحل انجواهر منفردة الطول والتأليف ، فانه يمتنع أن يحلها منفردة أيضا العلم أو القدرة أو الحياة (١) فهي اذن موجودة في حالة « موات » . الا أن تجتمع - واجتماعها يكون بقدرة عليا هي قدرة الله - فتكون أجساما حية عالمة قادرة .

وقد فرق أبو علي تفرقة واضحة بين انجواهر والجسم - وكثيرا ما يختلط معناهما في الازهان - فقال . « ان الجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما » (٢) فان الجسم ما كان طويلا عريضا عميقا ، وليس انجواهر كذلك وهو هنا يرى ما ذهب اليه معمر بن عباد وأبو الهذيل الملاف . ويخالف ما قاله أبو الحسين الصالحي من أنه لا جوهر الا جسم . بينما ارتأى آخرون تقسيم الجواهر الى ضريين . بسيط ومركب فلا يدعى البسيط جسما لاختلافه عنه في خواصه . في حين يمكن أن نسمي المركب جسما (٣) - ربما لاكتسابه خواص الجسم وصفاته . وفي هذه الحالة يكون لفظ الجوهر مرادفا للفظ الجسم

ثم ان للجوهر الفرد - أو الجزء الذي لا يتجزأ - عند الجبائي خصائص معينة ، منها : انه يلقي بنفسه ستة أمثاله (٤) وهذا يعني أنه يقابل أو يواجه بنفسه - لا بفرد - أوجه الستة . ولا

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ٨ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) نفس المصدر ص ١٤ .

يمارسه جوهر آخر من هذه الاوجه ، قال انا علي كان ممن يشبّهون
الخلا بين الجواهر (١) .

ومن خصائص الجوهر أيضا أنها على جنس واحد . متشبهة
بأنفسها (٢) ، ونيسمت تختلف في انعتيقة (٣) . وربما عني ابر
علي بهذا أن الذرات المكونة للأجسام والعالم واحدة من حيث
الاساس . أعني أنها على هيئة ونمط واحد . أو هي - على حد
تعبيره - بأنفسها جواهر قائمة بذاتها . متفايرة بأنفسها متفقة
بأنفسها (٤) .

وهذا التجانس بالنسبة للجواهر هو الذي وافقه فيه الاشاعرة
بالقول « بتجانس الاجسام كلها ... وان اختلافها في الصورة وسائر
الاحكام انما هو لاختلاف الاعراض القائمة بها » (٥)

الأعراض :

عرف المتكلمون العرض عموما بأنه : ما قابل الجوهر من حيث
أنه موجود ولا يقوم بذاته وعرفه المعتزلة خصوصا بأنه : ما لو
وجد لقام بالتحيز (٦) . وهو عندهم ثابت في انعدم وقال بعض

-
- (١) اساتذ في الخلاف . للميسابوري ص ٢٧
(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠ ومن مذهب ديموقريطس أن الجواهر على صفات
وخصائص معينة تكون ماهيتها . وهي ما يسمى بالصفات الأولية *Primare Qualitäten*
تتمايز بها أجواهر . وهذا فرق جوهرى بين ديموقريطس والمتكلمين . كنسما يرى
مكتوب بنيس انظر . مذهب الذرة عند المسلمين ص ٨ .
(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) أصول الدين ص ٥٤ .
(٦) معنى القيام بالتحيز التبعية في التحيز أو اختصاصه بالذات . كتاب اصطلاحات
الفروع ص ٢٨٩ .

الاساغرة . انعرض ما كان صفة لغيره (١)

والعلاقة وثيقة بين الجوهر وانعرض . حين كان الاول محلا
للثاني يقوم به . اذ لا يمكن ان يحل انعرض في انعرض فلا بد من
جوهر يقوم فيه . وان كان انجبائي يثبت عرضا لا في محل . فيقول
بارادة « لا في محل » . مثله قال أبو الهذيل ان بعض كلام الله لا في
محل (٢) مثل أمر التكوين : كن .

وعلى أصل انجبائي يكون هذا القول مقبولا فيما اذا لم توجد
الجواهر . أما اذا وجدت فانها لا يمكن أن تغزو من اللون وانطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس (٣) . وهو متفق
في هذا القول مع أبي القاسم البلخي - شيخ البغدادية من المعتزلة -
ويفسره بأن « المحل اذا احتمل عرضا من الاعراض له ضد لم يجوز
أن يغلو منه ومن ضده . واذا لم يكن له ضد لم يجوز أن يغلومنه » (٤)
أيضا . فيكون الجوهر في كل حال محلا للاعراض وأضدادها على
هذا الاساس . ولما كان اجتماع العندين مستحيلا في آن واحد وحيز
واحد فان المخرج لا ريب يكون باعتبار ان شيخنا يقصد استبعاد
انجوهر نحلل انعرض فيه . أو أن الاعراض حالة فيه وهو مستبعد
لقبول حلول أضدادها . وهو قد دكر من المتضادات : الحركة
والسكون والحرارة والبرودة . والرطوبة واليبس .

(١) راجع لهذه التعريفات كشف اصطلاحات اسير . للنهاسوري - مادة (جوهر)

(٢) كشف ص ٢٨٩ وهو لا ينكر انجبائي بالاسم بل يقول : كمعوض انصريير ، وان كان
مدعي أبي هني في هذا الامر معروف .

(٣) مسائل الخلاف . للنهاسوري ص ٢٢ . وفي المقالات ج ٢ ص ١٤ يذكر والكور
والمناسة والحركة والممكن .

(٤) مسائل الخلاف . ص ٢٤ .

الجسم :

عرفنا فيما سبق أن الجواهر الفردة وحدها لا تعتبر أجساما ، وإنما يتكون الجسم من جوهرين - أو جزأين - فصاعداً (١) ، كما هو الحال عند الاشاعرة أما المعتزلة فقد عرفت أن الجسم بأنه الطويل العريض العميق (٢) .

والمعتزلة متفقون على اشتراط الطول والعرض والعمق للأجسام ، ومتفقون على ضرورة اجتماع أو انتلاف أكثر من جوهر فرد - أو كما يسمونه جزءاً لا يتجزأ - حتى تتحقق الجسمية لكنهم يختلفون في مقدار هذه الأجزاء وعدده لتكوين الجسم .

قال أبو الهذيل العلوي : يتألف الجسم من ستة أجزاء . بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فتكون جسماً .

وقال براهيم النظام : أن الجسم يشتمل على أجزاء لا نهاية لها وهذا مطلق مذهب القائل بأن الجسم يتبر القسمة إلى غير نهاية . وهو لا يشترط عدداً معيناً من الأجزاء لتكوين الجسم لأنه لا يعترف بجزء لا يتجزأ . أما أبو علي فقد قال : أن الجسم يتألف من ثمانية أجزاء (٣) ، « بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ، وجزءان آخران على جنبه فيحصل العرض ، وأربعة فوق تلك الأربعة فيحصل العمق » (٤) فيكون الجسم عنده على هيئة مكعب ذي ستة أوجه أو أسطح بينما هو عند أبي القاسم البلخي قد يحصل بأربعة أجزاء ، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كمثلاث ورابعها فوقها ،

(١) كشف اصطلاحات الفروع - ص ٣٦٨ .

(٢) كشف ص ٣٦٩ .

(٣) المؤلف ص ٢ ص ١٩٩ وكشف - ص ٣٦٩ .

(٤) كشف - ص ٣٦٩ .

فيحصل مغروض أو هرم ذو أربعة أضلاع مثلثات .

يذهب انجاثي الى أن الاجسام كلها متجانسة . أي على جنس ،
أما ما نشاهده بينها من اختلاف وتباين في الصورة وسائر الاحكام
فهو إنما يرجع الى اختلاف الاعراض القائمة بها (١) وأبو علي
يستند في هذا القول - كما احسب - الى تجانس الجواهر (٢) فما
دامت الجواهر على جنس واحد ، وهي التي تكون باجتماعها الاجسام .
فلا شك أن الاجسام في الأساس تكون متجانسة هي الأخرى تكن
ما يقوم بها - أو يحل بها - من الاعراض ، مثل الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والالوان وغيرها . هو الذي يظهرها أمامنا
مختلفة في صورها وأحكامها .

ويا له من مذهب هذا الذي يرجع كل الموجودات - حسبما
أفهم من النص - الى أصل واحد وجنس واحد . أنيس هو ضرباً من
القول بمبدأ الوحدة في بناء انعام المادي ؟ أو نوعاً من القول
بالتشابه في بنية هذا الكون ؟!

لكن هـ القول لا يؤدي الى فائدة كبيرة ما دام للاعراض عند
تسنيخ أهميتها القصوى في تركيب الوجود - اد ليست الجواهر
منفردة بقادرة ولا عالة ولا حية . والقدرة والعمم والحياة اعراض .
بل يوشك أبو علي أن يقول ان الجواهر لا تقوم في الوجود الا
بالاعراض لانها في رأيه لا يمكن أن تغلر من الاكوان التي هي
أعراض .

رؤية الاجسام والاعراض :

ذهب أبو الهذيل الخفاف الى ان الاجسام ترى وتلمس . وكذلك

(١) أصول الدين ص ٣٤ .

(٢) مقالات ج ٢ ص ٩ ولا نفعل عما كان يظهر في فكر المتكلمين من سيطرة فكرة الوحدة
في هذا الكون التي تبرز في نواحي عديدة من مباحثهم .

الاعراض . فالانسان - في رأيه - « يرى الحركة اذ رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون اذا رأى الشيء ساكناً (١) وهو يتمسكها بتمسك للشيء متحرك وساكناً . الا الالوان فانها لا تلمس لان الانسان لا يفرق بين الاسود والابيض باللمس » (٢)

وكان النظام يحيل رؤية الاعراض ، ولا عرض عنده الا الحركة ولا يرى الانسان الا الالوان . ووافق ابو الحسين انصاري النظام في انه لا يرى الالوان . بينما أنكر عباد بن سليمان رؤية الاعراض كلها وأثبت رؤية الاجسام وحدها وقال آخرون : يرى اللون والملون . ولا ترى سائر الاعراض الاخرى (٣)

وقد وافق الجبائي أبا الهذيل في القول برؤية الاجسام والاعراض وخالفه في لمس الاعراض (٤) .

ويمكننا هنا أن نصل رأي أبي علي في رؤية الاجسام والاعراض بمدهبه في عدم تعري الجواهر من الاعراض . وأخصها عنده اللون . والاجسام ترى اذ قد حلتها الاعراض جميعاً . او بعضها ، فلا يناقض بهذا قول من رأى ان اللون فقط هو الذي يرى . أو من ذهب الى أن الجسم هو المرئي ، للعلاقة الوثيقة بينهم في مذهب الجبائي .

الحركة :

كان النظر في مسألة حركة الاجسام . وحركة العائم في جملته .

(١) مقالات ج ٢ ص ٤٦ - ٤٧

(٢) مقالات ج ٢ ص ٤٧

(٣) مقالات ج ٢ ص ٤٧ - ٤٨

(٤) مقالات ج ٢ ص ٤٧

محرر الامام المسكرين واختلافهم من قديم العصور . وكار للبعث في
محرر الامام وسكونها ارتباط وثيق بمسألة التغير والثبات عند
المدرسة الاشاعرية من مدارج التفكير اليوناني في بحثه عن علة الوجود
الاولى وسبقه عن مبدأ ومنتشأ . ولا ضرورة هنا للتعرض لقضية
الحركة الدائمة أو التغير المستمر أو كما يسمى أحيانا « السيلار
الدائم » ، وقضية انسكون أو الثبات الدائم كما ناقشه كل من
هرقليطس وبرمنيدس .

لكن مما لا شك فيه أن مسألة الحركة كانت تمثل عند أرسطو
أساسا هاما في بناء مذهبه المتأفيريقي فضلا عن مذهبه في الطبيعة
فقد كان أرسطو يعتقد بقدوم العالم وقدم حركته (١) . ويتبع هذا
اعتقاده بقدوم الزمان نتيجة لعلاقة الزمان بكل من العالم وحركته

كان أرسطو يقسم الحركة الى أربعة أقسام : حركة الاستحالة ،
وحركة الزيادة والنقصان . وحركة الكون والفساد . وحركة
النقطة . والصورة الاولى لحركة النقطة هي الحركة الدائرية ومن
هنا نشأ التصور القديم اني كان يجمع بين الزمان وحركة
الانعام (٢) . فالزمان مقدار الحركة أو عددها . وهما أزليان .

وحين جاء الكندي - أول فلاسفة الاسلام - نظر هو الآخر في
الحركة وقال بأنواع أربعة لها - حسب تقسيم أرسطو - وقال
أيضا بملازمة الحركة للجسم . « فان كان جرم كانت حركته والا لم
تكن حركته ما » (٣) .

الا ان الخلاف الاكبر بين فيلسوف العرب وأرسطو يكمن في
نظرة كل منهما الى قدوم الحركة أو حدوثها ، وقدم الانعام والزمان
أو حدوثهما .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ١٤٥ طبعه ثالثة .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) وسائل الكندي الفلسفية - نشر أبي ريدة ص ١١٧ .

وقد رأينا اعتقاد أرسطر بقدم العالم وانحركة وإرمان - وله في هذا يراهم وأدلة ليس هنـ موضع طرحها - وكان موقفه نابعا من الأساس بوثنى لتفكيره - عما جاء الكندي كان طبيعيا - وهو الفيلسوف المسند - أن يخدم - رسطو مخالفة أساسية في النظر - فقال بحدوث العالم وانحركة - إرمان عن عدم - خلق الله العالم وحركة فكار إرمان - ولا ينهـ من هنـ ترتيب في الوجود صار - انحره وانحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا» (١)

يثبت الكندي حدوث أممـ عن صريق - يسميه « حركة الكون » أو « حركة الوجود » فان قيل ان انجرم كان ساكنـ ثم تحرك فلا يخلو عنده من أن يكون موجود عن عدم أو هو قديم - فان كان عن عدم فان وجوده كور - فهو حركة (٢) وان كان قديما فاذا الحركة الداخلة عليه تغير وانقضى لا يجرى عليه التعبير (٣)

وكان لاتصال مسألة الحركة هذه بمسئمت المتكلمين الاول - عني اتوحيد وم يتعلق به - نـ كبير في اتحاد هؤلاء المتكلمين - وأخصهم المعتزلة - نحو النظر في وفي غيره من المسائل الفلسفية فقد كان عليهم - بمسند أن يشكروا بالفلسفة وقرأوا مسألتهم وواجهوا المشكلات التي أثرت - أن يدافعوا عن موقف الدين في وجه هجوم الفكر الفلسفي زاريد - راء ويرهبون عليه مطلقيا حتى في المسائل التي تعتبر حكمة عن انقلاسة وحدهم - فكان طبيعيا أن يناقشوا مشكلات انحره واسكور - القدم والحدث - والزمان والمكان ، والملاء والغلاء وما الى هذا بسبيل

كان من رأي أبي الهذيل - الاحمد - قد تنحرك في الحقيقة

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ١١٩ .

(٢) (٣) رسائل الكندي ص ١١٨-١١٩ .

وتسكن في الحقيقة والحركة وانسكون هما غير الكون « (١)

وقال النظام : ان الحركة هي الكون او العرض ائوحيده . ثم قسم الحركات الى : حركة اعتماد وحركة نقلة ورأى أن الاجسام كلها متحركة (٢) اما بحركة الاعتماد او حركة النقلة

أما أبو علي فقد قال : « ان الحركات وانسكون أكسوان للجسم » (٣) - يعني أنها أعراض تعمل في الجسم بأن تطرأ عليه . ولما كان الجسم (٤) لا يحلو من الكون - في مذهبه - فإنه في حالة خلق الله له ساكن (د) . ثم تطرأ عليه الحركة بعد ذلك .

وهذا هو نفس رأي عباد بن سليمان ومعمّر بن عباد السلمي . بينما ذهب أبو الهذيل الى ان الجسم في حالة خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (٦) ، بل هو في حالة وسط بين الاثنين (٧) .

وقد نتج عن الكلام في الحركة . وحركة الشيء . مناقشات طريفة من مثل سؤاانهم : اذا لزم انجسم مكانه ومكانه سائر متحرك ، فهل يكون الجسم الملازم لذلك المكان متحركاً أم لا ؟ (٨)

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠-٢١ .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠-٢١ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢١-٢٢ .

(٤) يبدو من سياق الكلام ان « الجسم » هنا هو « الجوهر » .

(٥) ، (٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢١ .

(٧) يلاحظ ان هذا خروج على منطق أرسطو . وهو ربما راى ان يعبر عن قول الفلاسفة

ان الجسم في حالة خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم الى الوجود

مقالات ج ٢ ص ٢١ .

(٨) ينكرنا هذا بقول أرسطو في تعريفه للمحل أنه اذا تحرك شيء في مكان غير محسوس

متحرك ، كما اذا تحرك قارب في نهر مثلاً فار النهر يسمى وعاء لا محلاً وانواعاً

يمكن ان يسمى مكاناً متحركاً والمحل وعاء غير متحرك . كتاب « الطبيعة » ص ٢١٢

أسطر ١٤-٢١ .

قال البعض . هو ساكن لان الحركة ليست حركته بل هي حركة المكار . وقال أبو عبي وأحرور انه متحرك بتحريك المكان وهذا حركة « لا عن شيء ولا الى شيء » (١) ويجوز بهذا أن يحرك الله العالم لا في شيء (٢) . كأنه يعني : لا في محل .

وقد نشد عن هذا رأيي اعتراض ضريف خلاصته : ما القول بتحريك مكان الجسم الى جهة ما - ويمينا الاشعري ببعده - تحريك الجسم الواحد متحركا نفسه الى الجهة المعاكسة - وهي عنده البصرة - ؟ فيتوجب إذن أن يكون الجسم الواحد متحركا في جهتين متضادتين في نفس الوقت بتحريكه وتحريك مكانه (٣) .

وقد اختلف المتكلمون في علاقة الحركة بالجسم : هل هي فيه ام تحصل له ؟

فقال النظام انها توجد في الجسم ينتقل بها عن المكان الاول الى المكان الثاني . واعتبر الجسم ذاته المكان الاول فكان الحركة كائنة فيه يتحرك به الجسم أو هي تحركه (٤)

، ما أبو عبي فقد رآه ان الحركة تحصل في الجسم وهو في المكار لثاني وهي عنده اول كون يطرأ على الجسم في المكان الثاني (١) . ول كون في المكار الاول فهو انكسور كما تقدم .

وقد اورد الاشعري في مقالات الاسلاميين « كثيرا من اراء أبي عبي وغيره من المعتزلة في الحركة . كما أوردها ايضا صاحب الحاشية ، وشارحه

مقالات الاسلاميين ج ٢ ص (٢) مصدر المصدر ص ١٩

٣ مصدر المصدر والصلح

ج ٢ ص ١٥٨

مصدر المصدر - ويولفه في هذا أبو الهذيل وأبو هاشم والاشعري

ودكر ابو الحسر ان سيختنا كان يعتبر أن الحركات أجناس وليست حمسا واحداً - كما كان يذهب النظام - وأن التضاد يقع بينها ، فتكون اليمين ضد اليسرة والصعود ضد الانحدار والتقدم ضد التأخر . وكان النظام يقول انها من جنس واحد ، وتبعضه الجبائي حيناً - كما يبدو - ثم رجع الى القول بتضاد الحركات (١)

على ان الاختلاف كان أيضا بين شيوخ المعتزلة في معنى الحركة ذاته ، فنرى أبا عبي اتفق مع عباد بن سليمان ، واختلف مع أبي الهذيل والنظام اللدير قالا ان الحركة انتقال أو اعتماد ، فقال الجبائي ، ان معنى الحركة الزوال « فلا حركة الا وهي زوال » (٢) وحتى الحركة المعدومة تسمى « زوالا » ولا تسمى « انتقالا »

ويبدو ان تفرقة شيخنا بين الزوال والانتقال تفرقة لفظية أو لغوية . وقد كانت به عناية باللغة معروفة . اذ يذكر الاشعري أنه سأله في هذا : لم لا يتبت كل حركة انتقالا كما يشبها زوالا ؟ فرد الجبائي باننا نقول عن العجل المعلق بسقف حركة انسا زال ، واضطرب ، وتحرك . ولا نقول : انتقل (٣) .

وهذه تفرقة ضعيفة في الواقع ، اذ يمكنك - كما رأى الاشعري - القول بانه « انتقل في العجر » والا نرم أن نقول عن الحركة انها « اضطراب » مثلا لا العجل يضطرب اذا ما حرك وهو معلق في العجر .

(١) مقالات الاستلعيين ج ٢ ص ٢٩ - ٤٠

(٢) مقالات ج ٢ ص ٢ : ٠ (٣) نسر المصدر والصفحة .

بقاء الحركة :

الحركة لا تبقى عند أبي عني وأكثر المعتزلة (١) ، إذ لو بقيت
لكانت سكونا ، وهذا يبطل كونها حركة . فلا بد من تجديد
الحركة في كل آن إذا كان معنى الحركة الانتقال أو الزوال . وإن
كان أبو هاشم يخالف أباء ويرى أن الحركة تبقى ، على أساس أن
« الكون الأول في التعبير الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي
في الزمن الثاني المسمى بالسكون » (٢) فكان تسوية أبي هاشم بين
الحركة الأولى في الحيز الثاني والسكون في الزمن هي التي أدت به
إلى القول ببقاء الحركة . وإن كان كلامه يعني في نفس الوقت أن
الذي يبقى هو السكون لا الحركة (٣) .

السكون :

يلزم الكلام في الحركة النظر في السكون أيضا . وهو ثاني
الأكوان الأربعة .

ويذكر الأيجي في « المواقف » أن شيخنا أبو عني كان يذهب إلى
القول بأن الحركة والسكون مدركان بالبصر واللمس ، فإن من
نظر إلى أنجهر أو لمسه مغمضا لعينه وهو ساكن أو متحرك أدرك
التفرقة بين الحالتين (٤) . وهذا في واقع الأمر مذهب أبي الهذيل
ابن علف . فقد أثبت أبو الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » ،
وهو مصدر أصبق ونهدا فهو أولى بأن نعتمد عليه وعلاقة مؤلفه
بشيخنا معروفة - أثبت الأشعري أن « الجبائي كان يوافق أبو

(١) المواقف ج ٢ ص ١٤٤ وفي المقالات ج ٢ ص ٤٥ : « وكان محمد بن عبد الوهاب
الجبائي يقول أن الحركات كلها لا تبقى » .

(٢) شرح المواقف ج ٢ ص ١٤٥

(٣) شرح المواقف ج ٢ ص ١٤٥ - وعند أبي هاشم أن « الكون في أول حدوثه سكون ،
فالحركة أدنى في أول حدوثها سكون » وعند النظام أن الحركة والسكون جنس واحد
مقالات ج ٢ ص ٣٩ .

الهديل في رؤية الاجسام والاعراض ويخالفه في لمس الاعراض « (١)
ويفرق أبو علي بين نوعين من السكون : سكون الجماد وسكون
الحيوان (٢) . ويتبع هذا تفرقته بين ما يبقى من السكون وما لا
يبقى ، فان سكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى لان
كل ما فعله الحي في نفسه مباشرا من الاعراض فهو غير باق . اما
سكون الموات - يعني الجماد - فيبقى (٣) .

ومن مذهب أبي علي أيضا ان السكون يتخلل الحركات ، فهو
يرى « ان بين كل حركتين مستقيمتين - كصاعدة وهابطة - مكونا » (٤)
وهو ربما عني أكثر مما فهم شارح « المواقف » من أن « الحجر اذا
صعد قسرا ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (أي الصعود
أو الرجوع) » (٥) فائنا نفهم من نص أورده الأشعري يقول فيه :
« ان للحجر في حال انحداره وقفات » (٦) - نفهم من هذا النص ان
الحركة والسكون يتتابعان على الجسم ويتواليان . فتكون حركة ثم

- (١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٧
- (٢) نفس المصدر ص ٥٠ - وهذا يذكرنا بتفرقة أرسطو بين الحي المتحرك بذاته والساكن
بذاته ، والجماد الذي لا يتحرك ولا يسكن الا بفعله . راجع : تاريخ الفلسفة اليونانية
يوسف كسرم ص ١٣٧ .
- (٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٠ - وقارن تصور الدين ص ٥١ - لكن يبدو ان
أبو علي كان يقول بأن السكون لا يبقى في الحالين فانه : « اذا هوى جسم بما فيه من
الاعتمادات فامسكه الله تعالى في الجو ٠٠٠ فلما كان السكون باقيا (لا متجددا)
لهوى (الجسم) الثقيل بما فيه من الاعتمادات ٠٠٠ ولو بقي السكون المتصور
للحي لم يكر مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يثام ، وهو خلاف
الاجماع وخلاف ما اذا كان السكون متجددا » المواقف ج ٢ ص ١٤٦ .
- (٤) شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٠ .
- (٥) نفس المصدر والصفحة .
- (٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩ - وينكرنا هذا بما ذهب اليه زبيون الايلي (٤٩٠ -
٤٣٠ ق م) في الحجة الثالثة من حجه على امتناع الحركة المسماة « حجة السهم
التي يقول فيها : ان اسهم في موقفه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا
به يسكن فيه - فيكون في مكانه - في الآن غير المنجزى - ساكنا غير متحرك - فاذى
هذا يزعمون اني للقول بالسكون الدائم ، بينما قال أبو علي بالحركة ، بل حتى
بحركات « حجة » في الجسم لا يرى ، لكننا - كما يبدو - كامنة فيه تاريخ الفلسفة

سكون أو « وقفة » ثم حركة فسكون حتى تنتهي الحركة المستقيمة الى سكون « لانها لا تذهب الى غير نهاية » . (١)

وكما يتحلل السكون بالحركة فان الحركة ايضاً تتحلل في القوس المتردة ، وفي الحائط المبني على ما يبدو من سكونهما — « حركات خفية » لا ترى . وهي التي تولد انقطاع البوتر ووقوع الحائط (٢) .

هذه « الحركات الخفية » نفسها توجد في الحجر وتولد انحداره اذا وقف في الجو (٣) . أعني اذا بلغ نهاية صعوده فتكون حركة الحجر الهابطة . على هذا الاساس متردة من حركته الصاعدة ، وبينهما سكون . وان كانت حركة خفية لا ترى (٤) فان عند أبي علي لا يمتنع ان يكون بين الحركتين أو الاعتمادين، الصاعد والنازل سكون . لكن تولد الحركة النازلة ليس عن الاعتماد ، وانما عن الحركة الصاعدة (٥) .

ويظهر أن قول أبي علي بوجود هذه الحركات الخفية في الاحسام الساكنة . ظاهري . نتج عن مذهبه في أن السكون لا يولد شيئاً ولا حركة . وانما الحركة هي التي تولد السكون وتولد حركة أخرى (٦) . وهذا بخلاف ما يذهب اليه بشر بن المعتمر والبغداديون من المعتزلة عامة من توليد الحركة للحركة والسكون . وتوليد السكون للسكون والحركة (٧) .

(١) المواقف ج ٢ ص ١٨٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٨ . قارر ايضاً تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤١ .

يقول رسلو ان حركة الحجر المقدوف تكون مائتقان الدفع الاصل الى الوسط — الى الهواء — الذي يحترقه المتحرك فتنبه في هذا الوسط قوة التحريك .

(٤) المواقف ج ٢ ص ٢٥١ طبعة القسطنطينية .

(٥) نفس المصدر ص ٢٥١ ، ٢٤٦ .

(٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٨ .

(٧) نفس المصدر والصفحة .

التأليف :

يراد بالتأليف أو الائتلاف أو التركيب أو الاجتماع - فكل هذه الالفاظ تعني شيئا واحدا - يراد به في اصطلاح المتكلمين ، حصول الاجساد من جواهر لا تنقسم - وهو أحد هذه الاعراض التي تعزل في الجواهر .

وقد رأينا كيف اشترط أبو علي ثمانية جواهر تأتلف ليتكون منها الجسم - وعرفنا كيف جوز البعض ائتلاف الاجسام من جوهريين أو جزءين اثنين فقط - كما عند الاشاعرة - واختلاف المعتزلة في عدد هذه الجواهر أو الاجزاء المكونة للجسم .

ويقول الأيجي ان انعباشي يذهب الى أن « التأليف ملمسوس ومبصر ، اذ نفرق بين الاشكال المختلفة ، وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة » (١) . وربما فسر هذا قوله : ان التأليف يختلف باختلاف الاشكال (٢) وهو نعله عنى باختلاف الاشكال تباين تكوين الاجساد نتيجة لاختلاف عدد الاجزاء او الذرات المكونة للجسم . فنستطيع بهذا التفرقة بين الاشكال والاحجام عن طريق البصر والبصر.

وقد عارضه ابنه أبو هاشم في هذه النقطة ، أعني رؤية التأليف واحتج بأنه لو رؤي التأليف وهو قائم بالصفحتين « انعليا وما تحته لرؤيت الصفحتان » (٣) وهذا ممتنع في رأيه - لكننا نعرف أن من مذهب أبي علي ، حسبما أورده الاشعري . أن التأليف يحل

(١) المواقف ج ٢ ص ١٤٦

(٢) فسر المصدر ص ١٤٧ - ولعل الأفضل القول - ان الاشكال تختلف باختلاف التأليف

(٣) فسر المصدر ص ١٤٦ .

الجوهرين المؤتلفين كليهما (١) . ونهذا فماذا يمنع من رؤيته
بالصفحتين من الجسم ؟

والتأليف عند أبي علي ليس نوعا واحدا بل هو نوعان : متولد
وسباشر . أما التأليف المتولد فهو ما قام بمحلين غير محل القدرة
أعني ما لا يستطيع بذاته أن يأتلف مع غيره كما في الجمادات مثلاً -
والمباشر هو القائم بحسنيين هما . أو أحدهما ، محل القدرة : كمن
ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر (٢) .

الثقل والخفة :

حاول المتكلمون التفرقة بين معنى « انحركة » ومعنى « المتحرك » .
فكان بعضهم يقول انهما شيء واحد . وقال البعض الآخر ان معنى
الحركة غير معنى المتحرك . فان انحركة عرض تقرأ على الجسم
فيكون متحركاً ، فهي اذن شيء منفصل له وجوده المتميز عن الجسم .
لكن أغلب الآراء كانت تميل الى التوحيد بين المعنيين .

وهذا ما حدث بالنسبة لبقية الاعراض . ومنها الثقل والخفة
فكان الجبائي يقول مع جمهور المعتزلة ان الثقل هو الثقل والخفة
هي الخفيف و « انما يكون الشيء أثقل بزيادة الاجراء » (٣)
وانما كان هذا رداً على مذهب بعض المعتزلة من مثل أبي الحسين
الصائحي (٤) القائل بأن الثقل غير الثقيل . والخفة غير الخفيف ،
ولهذا نجد تفاوتاً بينهما . ونفس ما ارتآه أبو هاشم حين أثبت
الثقل عرضاً غير الثقيل (٥) . فكأنما أراد الصائحي وأبو هاشم أن
يقولا ان الثقل « عرض » يحل في الجسم فيثقل . كما يحل اللون فيه
فيتلون أو الحرارة فيسخن .

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢

(٢) راجع المواقف ص ٢٨٧ .

مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٥ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) اصول الدين ص ٤٦ .

ونحن نرى الحق في هذه المسألة - وبمقياس العصر السدي
نوقشت فيه - الى جانب أبي علي الذي جعل الثقل راجعا الى « زيادة
الاجزاء » وليست « زيادة الاجزاء » هذه - كما يبدو لي - تظهر في ما
اختلف حجما فحسب ، بل انها قد تكون في ما بدا شكلا متفقا في
الحجم ، من مادتين مختلفتين ، ولكهما مختلفتان وزنا ولا بد هناس
افتراض زيادة الاجزاء بمعنى زيادة الذرات وتكاثفها في مادة عن
ال اخرى ، وهو ما يعبر عنه الان بالاختلاف في الكتلة نتيجة لاختلاف
كثافة الذرات في مادة عن الاخرى مما يسبب الاختلاف في الوزن

ولا نحب أن يشطح بنا الخيال بعيدا الى أن المتكلمين ناقشوا
مسائل الذرة والكتلة والكثافة والحاذبية وتأثيرها والمناطيسية أو
انشطار الذرة وما نتج عن النظرية النسبية من افكار وآراء فإن كل
هذا كان من ثمرات العلم في العصر الحديث ، ولم تكرر نتائجه تخطر
للتكلمين على بال .

لكن ما لا ريب فيه أن أصول هذه المسائل وجدورها ضاربة في
تاريخ الفكر ، وأن كان كل عصر يناقشها بأسلوبه الخاص ومنهجه
في التفكير ونحن هنا نناقش آراء المتكلمين على ضوء ما بنفسه
عصرهم وطريقة تفكيرهم وعلى أساس التأمل النظري المحض ، في
أغلب الاحيان .

الرطوبة واليبوسة :

وعلى كل حال . فإن شيخنا يرى - فيما يبدو - أن للرطوبة
واليبوسة نصيبا في مقدار الثقل . ويورد عبد الرحمن الأبيجي في
« المواقف » أن أبا علي قال : « ان موجب الثقل الرطوبة وموجب

الغثة اليومية ، (١) وهو يدل على قوله هذا بارطوبية كامنة في الجسم الثقيل يحترق منه الجسم الخفيف فذهب - وهو جسم عرق يثقله بالنسبة للخشب مثلاً - إذ صهر ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل أن يعرض لندار ، أما الخشب فدخوه من الرطوبية ييبس ويتكسر وينحول إلى رماد إذ تريده النار يسداً بافناء الرطوبية القليلة التي فيه (٢) .

وهذه نظرية سفسطية في الواقع . وبها بدر أبو هاشم يسكر مقالة أبيه ويقول إن الثقل وانخنة كيميتر حقيقيتسار « في الذهب والخشب (٣) » .

الطفو والرسوب :

ويناقش الجاسي أيضاً مسألة طبيعية أخرى هي في السؤال عن سبب طفو بعض الأحياء في الماء ورسوب البعض الآخر منه

فيقول الشيخ طبر حيدر كأنخست در هياك هواء يتغلغل أحزاءه المتخلخلة يتعرق به وهو الذي يدفعه أو اعزى سطح الماء إذا ما انغمس فيه ، ويمنعه من النزول .

ويرجع سبب بروز الحديد في الماء - اعني رسوبه - إلى أن أجزاء الحديد مدمعة وليست متغلخنة - كأنخست - فلا يتشبع بها الهواء فهو لذلك يرسب (٤) .

الظل والضوء واللون والصوت :

معنى الظل أن الشيء يستر فهو يستر بمعنى منضمحل عن

(١) المواقف طبعة القسطنطينية ص ٢٤٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

(٤) راجع في هذه التفسيرات « المواقف » طبعة القسطنطينية ص ٢٤٩ .

الشيء ، بل هو والشيء واحد الا أن الظل غير الشيء - كما قال آخرون (١) . وهو يعني بهذا أنه لا يكون هناك ظل اذا لم يكن جسم . فوجودهما وعدمهما مرتبطان . وهذا أمر بديهي يحتمه ما نراه في عالمنا من أن الظل هو احتجاب الضوء عن مكان ما بتأثير وجود جسم حاجب . وقد كان هناك من يقول ان ظل الشيء غيره . على أساس الوجود المنفصل عنه . وهذا يؤدي الى القول بوجود الظل ولا جسم وجسم غير شفاف ولا ظل (٢) وهو ما لا يمكن أن يحدث في عالمنا وبمقاييسنا الحاضرة . ومفهومنا للظل والجسم والضوء . أما الضوء عند أبي علي فهو « شرط وجود اللون » (٣) . وهذا رأي سليم علمياً . فاذا ما قيل : وهل ينطبق هذا على السواد ؟ كان الجواب ان السواد في ذاته ليس لونا . وانما هو انتفاء لجميع الالوان كما أن البياض ليس لونا بل هو امتزاج جميع ألوان الطيف الشمسية السبعة .

ويربط الجبائي بين الصوت والحركة ، فإن « في فقد الحركة وزوالها زوال الصوت . لان الضمت اذا نقر فطر سكن طنينه بروال الحركة » (٤) . ومن الواضح اتفاق هذا الرأي مع نتائج البحث العلمي الحديث .

العلية :

كان للكلام في مبدأ العلية ومسألة العلة والمعلول شأن كبير في الفلسفة وعلم الكلام فنجد للفلاسفة ابيونانيين (٥) وفلاسفة

- (١) راجع مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٦ .
- (٢) ينكرنا هذا بذهب بعض الشيعة في الامام وانه لا ظل له .
- (٣) محصل افكار المتقدمين ص ٦٤ -
- (٤) كتاب ، حلق القرآن ، من « المفتي » للقاضي عبد الجبار بن احمد ص ٣٦ .
- (٥) كان فلاسفة اليونان الاولون يعنون بالعلة ، المبدأ الاول للاشياء ، ولهم في هذا اراء كثيرة وكان ارسطر يعتقد ان العلتين الاساسيتين اللتين تتكون منهما الاشياء هي : المادة ، (أو الهيولي) والصورة . فكما يكون التمثال من النحاس وصورة ايولون ، ثم هو يقسم العلة الى أربع . العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلية والعلة الغائية ، انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

الاسلام ، حتى الفلسفة النوسيطي والحديثة والمعاصرة بحوثا في
العلية ، مما لا يتسع المجال هنا لتفصيله والاقاضة في شرحه .
كما نجد المتكلمين بمختلف طوائفهم قد ناقشوا القضية ، كل من
وجهة نظره وتبعاً لموقفه . وهم قد يعبرون أحيانا عن « العلة » بكلمة
« السبب » وعن « المعلول » « بالمسبب » ، والمعنى عندهم واحد في
العالمين .

وإذا كان الاشاعرة - ومتأخروهم على وجه الخصوص - قد
أنكروا كل اطراد في قوانين الطبيعة . وفسروا ما يلاحظ من اطراد في
حوادث الطبيعة واقتراان بينها بأنه « اجراء للعادة يجور أن تخرق بين
حين وآخر » (١) فإنه لم يكن من الميسور للمعتزلة أن يجعلوا كل
حوادث العلة والمعلول على تعقيدها نظاما واحدا لا لبس فيه . ذلك
ان الامام الأكبر لمذهبه - كما يقول بينيس Dr S Pinos - وهو
القول بالاختيار في الافعال الانسانية كان عائقا لهم دور الوصول
الى النتائج الاخيرة التي كانوا يستطيعون الوصول اليها من طريقة
تفكيرهم المبنية على القول بانجرء الذي لا يتجرا - وقد يكون هذا ،
الى جانب عرض مؤرخي الكلام - والاشعري خاصة - لآراء المعتزلة
ممكنة من جملة الاسباب التي حالت دون ظهور مسألة العلية امامنا
كلا متصلا (٢) .

وقد اختلف قول المعتزلة اختلافا كبيرا في مسألة العلة . وهل
هي قبل المعلول أم معه ؟ وهل هي موجبة له أم غير موجبة ؟ ونحو
ذلك .

ونجد أبا علي فرق بين علتين : علة قبل المعلول ، وأخرى معه .

(١) مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د - أبو ريعة ص ٢٧ .

(٢) راجع : مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٢٨ .

وتنقسم العلة الاولى الى علتين هي الاخرى : احدهما ما تقدم بوقت أو أن واحد قبل المعلول . وهذا يجوز أن يكون علة للشيء . والاخرى ما تقدم بأكثر من وقت واحد ، وهو ليس بعلة للشيء ولا يجوز أن كذلك . وهو ربما عني أنه علة غير مباشرة بل علة بالتوليد ، عن طريق تولد علة أخرى تكون متقدمة للمعلول بأن واحد . وهي العلة المباشرة . أما العلة التي هي معلولها فهي العلة الحقيقية . كالضرب بالنسبة للآلم ، وما أشبه ذلك (١) .

ويخيل لي أن القول بعلة تكون مع معلولها يرجع في أساسه الى عدم معرفة بالعمليات الطبيعية . سواء في الجسم الحي أو في غيره . ولا شك أن المثال الذي يقدمه شيخنا . أعني مثال الضرب والآلم ، يدل على ما أقول .

فقد فهم هؤلاء المتكلمون أن الآلم يقع « مع » الضرب - وهذا ما نحسه فعلاً لكن لا ريب أن الضرب « سابق » للآلم ولو بمقدار ضئيل من الزمن . تنقل خلاله الاعصاب الاحساس بالضرب الى مراكز الشعور فيحصل الآلم « بعد » وقوع الضرب وليس « معه » .

وهذه محارف ما كان المتكلمون قد وصلوا اليها بعد وعلى كل حال فإن انجبائي لم يكن وحده الذي يذهب الى هذه القول . فإن البعض قد أوجب أن تكون العلة مع المعلول ولا تتقدمه نتيجة للقول بأن الاستطاعة مع الفعل (٢) . وكان النظام يقول بعلة مع المعلول أو كما يعبر هر « كحركة صاقي التي أبني عليها حركتي » (٣) وعلة قبل الفعل ، وعلة بعده وهي العرض (٤) .

(١) انظر في حدد الآراء : مقالات الاسلاميين - ج ٢ ص ٧٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين - ج ٢ ص ٧٠ (٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) لاحظ انه يكاد يقول بعلة ارسطو الاربعة .

أما عن السؤال : هل توجب البعثة معيولها ؟ بمعنى . هل لا بد أن يترتب عن علة ما معلول معين ؟ قد شيخنا كان يرى أن العلة لا توجب معلولها و « السبب لا يجور أن يكون موجبا للسبب » (١) وإن كان أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يقولون بأن الأسباب موجبة لمسيباتها (٢) .

وهذا موقف يقترب فيه أبو علي من الاشداعة اقترابا كبيرا فقد نفى هؤلاء أن ينتج معلول عن وجود علة ضرورة ، وجوروا أن تكون علة ولا معلول وقانوا . إن أرادوا من توالي العلة والمعلول إنما هو إجراء لمعادة اعترافا منهم بقدرة الله سبحانه وتعالى على تغيير قوانين الطبيعة حين يشاء وهذا على عكس ما كان عليه أغلب المعتزلة المثبتين للتولد من أنه لا بد - ينشأ عن العلة معلولها

ويدعو أن أبا علي لا يجمع سبب - كائنا مثلا - علة للاحراق ، وإنما العلة الموجبة هي الموجد الفاعل . فإن « الموجب لشيء عنده ليس إلا من أوجده وفعله » (٣) وهو يذهب يقصد إلى أن الله « قد يجمع بين إسماء والقطر ولا يخلق إحراقا . ويسكن الحجر في البحر فيكون ساكنا على عمد من تحته » (٤) ، وهذا رأي يفسح - في ظاهره - للقدرة الإلهية مجالا للعمل وتعطيل لقوانين الطبيعة المعروفة

لكن شيخنا يعلل عدم إحراق النار بأن الله يفعل « ما يفيي الاحراق ويسكن النار فلا تدخل بين أجزاء القطر . فلا يوجد إحراق » (٥) . وهذا في الواقع تعطيل أو إبطال لعمل العلة بخلق

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٨ . (٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٨ . (٤) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٢٠ .
(٥) المصدر نفسه - ويقول الأبي في المواقف ص ١٨٤ : إن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر ، كيبوسة الحطب للاحراق . فإذا وجدت الرطوبة في الحطب امتنع الاحراق ، فيبطل عمل للعلة فتتجه لبطان شرطها .

علة أخرى تضادها ، فلا يقع ما هو عادة نتيجة لاجتماع القطر والنار ، وهو الاحراق . وليس تعطى للقانون انطبيعي في ذاته .
فلو لم يخلق الله « ما ينفي » الاحراق لكان هذا الاحراق واقعا وليس هنا ما يمنع وقوعه .

فكأن شيخنا عاد ثانية أو رأي المعتزلة القائلين بضرورة حصول المسبب عن السبب وما كان له إلا أن يعود اليه إذا كان حريصا على مبادئ المعتزلة وأصولهم الرئيسية .

الفناء :

هل تنفى الاجسام ؟ وما الدليل على فنائها ؟ وما كيفية هذا الفناء ؟ أو ليس من الجائز بقاؤها الى الابد ؟

أسئلة كثيرة تردت في أذهان المعتزلة رعاة المتكلمين حين طرخوا هذا الباب . واجابوا عنها اجابات متباينة بأدلة مختلفة فما هو موقف أبي علي من هذا الموضوع ؟

يقول القاضي عبد الجبار ان أبا علي قد حكم بصحة فناء الاجسام عقلا « ورجع في ذلك الى أن القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضده لا معاناة . فإذا قدر القديم تعالى على الجوهر (يعني خلقه) فيجب أن يكون قادرا على ما يضاده من الفناء ..
وربما قال : لو لم يصح انعدام على الجواهر (وهي التي تكون الاجسام) للحقت بالقديم الذي لا يجوز انعدامه عليه . وتبوت التفرقة بينهما يقتضي صحة انعدام عليها لتفارق القديم الذي يستحيل

العدم عليه « (١) .

فاتجاه شيخنا الى اثبات ضرورة أن يجري الفناء - أو العدم - على الاجسام هو في أساسه اتجاه عقلي . وان كان من الافضل ان يقطع باثبات ما قضى بصحته بالسمع انوار (٢) . وهو يبني مذهبه على أساس أن بقاء الاجسام أبدا يعتبر مشاركة لله في امتعالة العدم عليه وهذا ممتنع . وان كنت أرى أن بقاء الاجسام لا يحقق هذه المشاركة لانها حادثة وليست أزلية فان الله هو وحده الازلي ولا شيء مساو . وهذا هو مطلق أبي هاشم في مخالفته والده حين قال : « انه لا وجه من جهة العقل يقتضي صحة العدم على الجواهر . بل غير ممتنع اذا أوجد الله أن يستمر بها الوجود فلا تعدد . اذ لا دليل من جهة العقل يقتضي القطع على خلاف ذلك . فيجب أن يكون موقفا على ورود السمع به » (٣) .

ولا شك في سلامة موقف أبي هاشم من هذا الامر، اذ لا ضرورة لامعدام الجواهر حتى تفرق الباري عن وجه - كما اشرنا - فهي قد فارقته في انها محدثة وهو قديم ، فماذا يجمع من استمرارها الى ما لا نهاية ؟

على أننا نلاحظ شيئا بين موقف أبي علي وأبي الهذيل العلاف في القول بفناء الجواهر والاجسام . هذا الموقف الذي جرأ الهذيل

(١) المجموع من المحيط بالتكليف / مخطوط مصور بدار الكتب من ٢٦٧ ط

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف من ٢٦٨ و

الى مذهبه امروفي في فناء الجنة والنار (١) .

لكن . كيف يحدث هذا الفناء أو العدم ؟

به . أبو علي عن هذا السؤال بأن الله يخلق فناء لا في محل (٢) .

وهذا الفناء لا ضد للأجسام كلها ، فيسري به جميع الأجسام . ويسمى فناء بعض الأجسام مع بقاء البعض الآخر منها (٣) .

فكأن العدم هنا عدم كلي . بمعنى أنه يحدث دفعة واحدة ، مرة واحدة ، في لحظة واحدة (٤) . وكما قال الله تعالى للجسم . « حر » ، فكان ، فهو الذي يمسك مقاء بقوله : « ابق » ويفنيه بقوله : « افن » - على مذهب أبي الهذيل (٥) .

هذا الفناء الذي يخلقه الله لا في محل لتفنى به ماثرات الأجسام هو ، كما ذكرنا ، ضد للأجسام (٦) أو بمعنى آخر هو ضده تجوهرها ،

(١) عن مذهب أبي الهذيل . المحدثات بعد أن تنفاهي من آخرها كما تنفاهي من أولها وأنه يأتي عر الحمة ، والدا حاله من السكون الدائم . حتى تتحقق الآية الكريمة « ويقتل روحه عند بؤ أسلا ، الأكرام . راجع لي هذا الكتاب « الانتصار » لأبي الحسين الضباط المأثور ، ٩٢٥ حر ١ وما بعدها . ويعبري هذا الرأي إلى الجهم بـ صدار . حر المجرى المألوفة - الذي قال أن الجنة والنار قبيدان . انظر الفرو في الفرو ص ٢١١

(٢) ان لا في مكان ، انظر : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥١ .

(٣) راجع أسرار الدين . للبغدادي : صفحات ٤٥ ، ٦٧ ، ٢٣٩ .

(٤) جاء في «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي (ص ٨٦ من طبعة المطبعة الكاثوليكية بمرور - محقق Maurice Bouyges) أن الفناء يخلقه الله ، لا في محل فيعدم كل العام دفعة واحدة .

(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٠ وقارن هذا الرأي بقول الكندي أن الله « هو الأول المدع المسك كن ما أيدع » فلا يخلق شيء من أمساكه وقوته إلا عاد واندر « رسائر الكندي » تحقيق ونشر الدكتور أبي ريعة . ص ١٦٢ .

(٦) وهو مصاد له (أي للجسم) ولكل ما كان من جنسه . وزعم أن أسود الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض . وكذلك كل شيء في وجوده عديم شيء فهو فناء ذلك الشيء وأن فناء المعرض محل في الجسم والفناء لا يفنى ، (مقالات ج ٢ ص ٥١ - ٥٢) .

في الوجود ، فهو عدنها أو انتفاء صفات الجوهرية والجسمية عنها .
 فاذا خلق الله هذا الفناء فنيت جميع الاجسام دون استثناء ولا يمكن
 بقاء بعضها مع فناء البعض الآخر (١) . حتى ليمضي الجبائي وابنه
 أبو هاشم - حسب رواية البغدادي - الى أن الله غير قادر على افناء
 بعض الاجسام مع بقاء البعض (٢) .

لكن القاضي عبد الجبار يروي أن كلام أبي علي اختلف في
 هذا الموضوع . فربما قال بما ذكرناه « وربما قال بخلاف ذلك ، فلا
 يجعل فناء بعض الاجسام فناء للجميع » (٣) وهذا القول هو الذي
 ربما يتشدد في التمسك به كثير من أصحاب أبي علي (٤) .

ويذكر أبو رشيد النيسابوري أن « الجوهر عند شيوخنا (٥)
 يفنى بفناء ، وأن ذلك الفناء يضاد الجوهر ويوجد لا في محل .
 وقال شيخننا أبو علي أولا ، ان فناء بعض الجواهر لا يكون فناء
 سائرها ، وقال أخيرا فيما أملاه من (نقض التاج) . ان فناء بعض
 الجواهر فناء لسائرها واليه كار يذهب أبو هاشم وصائره
 أصحابه » (٦) .

فنحن هنا أمام رأيين لأبي علي في مسألة الفناء . فهو إما أن
 يكون فناء لبعض الاجسام (أو اجواهر) على أساس أن يخلق الله
 فناء لكل جوهر خاصا به ، وأما أنه فناء لجميع الاجسام اذا أصاب
 بعضها حاق بكنها (٧) ولعله قاز بالرأي الاول حيث ثم أخذ

(١) أصول الدين ص ٢٢١ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٧ والبغدادي يعلق على هذا بقوله : « وفور الجبائي وابنه هريج
 في الكفر ، لانهما وصفا الله تعالى بالقدرة على فناء كل لا يقدر على فناء بعضه »

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف - مصور مطبوع من ٢٧٢ و

(٤) نفس المصدر السابق .

(٤) نفس المصدر السابق .

(٥) يعني الجبائيين وأما أسحق بن عياش

(٦) مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين - للنيسابوري - ص ٦٩ والمطر ص ٧٤ من

نفس الكتب لتري رد النيسابوري ونكره لرجوع أبي علي الى القول بفناء سائر الاجسام

(٧) قارن هذا الرأي مما يتردد اليوم عن الانتحار القدري وتسلسل الانفجارات

بالرأي الثاني بعدئذ - حسبما يذكر أبو رشيد .

ومواء فني الجوهر - أو الجسم - بأن يعدمه الله ، كما عند
أبي الحسين الخياط ، أو بالأبسط له بقاء ، في مذهب أبي القاسم
البلخي ، أو بقوله تعالى : « افن » حسب رأي أبي الهذيل . أو بأن
يخلق الله له فناء لا في محل ، كما يرى الجبائيان ، فار شيوع
المعتزلة قد اتفقوا على فناء الاجسام - عقلا أو سمما - لاثبات قدرة
الله سبحانه وتعالى اثباتا تلقفه الاشاعرة من بعدهم واتبعوه وقالوا
به، وكان لهم في الموضوع مقالات كثيرة عند الاشعري وابقلائي
والجويني والغزالي وغيرهم .

الزمان :

عرف المتكلمون بلا ريب مقالة أرسطو في الزمان وأنه مقدار
الحركة بمختلف أنواعها وإن كانت الحركة الدائرية - ويتبع هذا
حركة السماء - هي أهم هذه الأنواع (١) فكار مفهوم الزمان عند
المسلمين هو « حركة الفلك ومقدار ما بين الأفعال » (٢) وتبعوا
أرسطو في أن الزمان مقدار الحركة (٣) .

لكن المتكلمين وفلاسفة الاسلام - وفي مقدمتهم الكندي - لم
يسلموا بمذهب أرسطو في أن الزمان قديم قدم العالم والحركة

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية - ليوسف كرم ص ١٤٤ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية - للترجمة العربية ص ٢٨٦ مادة « زمان » .

(٣) حالف أبو البركات البغدادي في تعريف الزمان بأنه مقدار الحركة وقار انه « مبدأ
وجود » سواء كان الموجود ساكناً أو متحركاً - وعلى هذا يكون الله موحداً -
الزمان الذي هو مقدار الوجود - وكان الفلاسفة والمتكلمون الاسلاميون يفترون وجود
الله في الزمان لأن الزمان عندهم مقدار الحركة انظر دائرة المعارف الاسلامية
مقالة الدكتور أبي ريدة في مادة (زمان) ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

ولم يتبعوا آراءه دون نقد أو تمحيص يصدر عن موقف الاسلام
من مفاهيم الفلسفة اليونانية ونظرياتها .

غير أن كلمة « الزمان » لم تكن تستعمل بمفهومها الفلسفي
المعروف من الاطلاق وانما كان المسلمون - فلاسفة ومتكلمين -
يمبرون عن فكرة الزمان بأنفاظ كثيرة ، فكان معنى الزمان معنى
المدة طالت أو قصرت . أما ما يختص بالزمان الممتد الطويل فهي
كلمة « دهر » وهناك كلمات « حين » و « وقت » وما يتعلق بفكرة
الزمان مثل « السرمد » و « الابد » و « الازل » و « الامد » ... الخ .

ويبدو أن المتكلمين استعملوا كلمة « وقت » بمعنى الزمان (١).
وهي قد استعملها أبو الهذيل والجبائي لهذا الغرض . ولعل هذا
يرجع الى نعتهم مصطلحاتهم من القرآن الكريم - كما فسروا معنى
« العرض » (٢) - ونم يرد لفظ الزمان أو أي من مشتقاته في
القرآن . وعلى كل حال فان هناك من قال عن الوقت - أو الزمان -
انه عرض ، واستنع عن حده ومنع من الوقوف على حقيقته (٣) .
وهناك من حاول تعريفه كذبي الهذيل الذي قال : انه الفرق بين
الاعمال ، وهر مدى ما بين عمل وعمل (٤) .
أما أبو عبي فقد ذهب الى أن « الاوقات هي حركات الفلك » (٥).

(١) نفس المصدر . مقالة للدكتور أبي ريعة ص ٢٩٢ - وهم استعملوا كلمة « وقت » فيما
يرجح لار القرآن استعملها ، مثل « العرض » و « الكسب » . ولعلهم ارادوا تجنب ما يفهم
من استعمال الفلاسفة كالرازي الطبيب للزمان على أنه جوهر قديم - (انظر مذهب
الدرة ص ٥٠ وما بعدها) فقد عارض المتكلمون القول بقديم الزمان وجوهريته
تحاشيا للقول بالدهر الذي نعى الله على اهل قلوبهم : « ان هي الا حياتنا الدنيا نموت
ومحيا وما يهلكنا الا الدهر » .

(٢) راجع : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٢ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٥) مقالات ج ٢ ص ١١٦ .

وهو في تعريفه هذا يربط بين الزمان والحركة ربطاً تراه عند
أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وإن كان الجبائي استعمل كلمة
الوقت بدلا من الزمان . لكن الحركة عرض عند أبي علي ، وهي
ليست قديمة فكأن الزمان حادث اذن . وهذا ما يتفق مع تفكير
الشيخ المسلم الذي ينكر المطلق . الا الله سبحانه وتعالى ، ويقول
بنسبية كل شيء سواء . وهو ما تلمسه من قول الجبائي . ان الله
وقت الاوقات - أو حركات الفلك - للأشياء . قاله هو الذي
خلقها . وهو الذي مبرها بمشيئته وأجراها على نسق يوقت بها
الأشياء وتستمر بقوانينها الحياة .

وهذا في واقع الأمر منطق لا يرتفع الى مستوى التفكير الفلسفي
النظري الميتافيزيقي بقدر ما يرتبط بالواقع الملموس والنظرة
الحسية الواقعية ملحوظة بوضوح في كثير من بحوث المعتزلة . مما
تفرضه طريقتهم في التفكير ومنهجهم في البحث واتصافهم بالحياة
والواقع .

الإنسان

حده :

عنى المعتزلة عناية كبيرة بتعريف الانسان وماهيته ، وبمناقشة ما يتصل به من أمور الروح والجسد كما تعرضوا لافعاله من مباشرة ومتولدة ، ومدى مسؤوليته عنها في الدنيا والآخرة ، الى غير هذا من الموضوعات التي دار حولها الجدل الكثير .

وكان لا مناصر للمعتزلة من البحث في الانسار وما يتعلق به . لان أصول مذهبهم ذاتها كانت تدعو الى هذا البحث من قريب أو بعيد . وبصرف النظر عما جاء في القرآن من تكريم للانسان وتفضيل . ووضعه في مركز هذا الكون وتسخير مظاهر الطبيعة له . فان قول المعتزلة بقدرة الانسار واختياره ومسؤوليته عن أعماله في هذه الحياة . وتأثيره في الاشياء وتصرفه في داخل الطبيعة . كان لا بد من البحث فيه من كل وجه .

فنجد نكبار شيوخ الاعتزال . من أمثال أبي الهذيل والنظام وبشر بن المعتز والغياط ومعر والاسوارى والبلخي وغيرهم (١) ، آراء في هذا الباب متضاربة من جهة متفتحة من جهة أخرى . وهي قد تتفق حتى مع آراء المخالفين في المذهب ، كهشام بن الحكم وأبي الحسين ابن الراوندي . وقد اختلف داخل المذهب نفسه (٢) .

وعندما حاول المعتزلة حد الانسان تبأينت تعريفاتهم له وتنوعت فنجد أبا الهذيل مثلاً يعرف الانسان فيجعله : « الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان » (٣) . ويفرق بين الجسد والنفس

(١) رجع آراء هؤلاء في كتاب «التكليف» وهو الجزء الحادي عشر من «المعنى» للقاضي عبد الجبار بن أحمد .

(٢) راجع كتاب «التكليف» من «المعنى» ص ٢١٠ وما بعدها .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤ .

التي هي عنده عرض كسائر أعراض الجسم . في حين لا يعترف أبو بكر الاصم بالروح ويقرر أنها البدن وأن الانسان هو هذا المرئي (١) . وقال بشر بن المعتز : ان الانسان جسد وروح وهما جميعا معا (٢) . فكان الانسان مكون منهما دون فصل بينهما . وفي حساب النظام أن انبدن آلة الروح وقالها . فهو سبحانه . وان كان الباعث لها على الاختيار (٣) الى غير هذا من التعريفات التي تتصور الانسان أو تعدّه على اختلاف يسير أو كبير .

ولشيخنا أبي علي هو الآخر تعريف للانسان ورأي فيه مثل غيره من زعماء المعتزلة . بل انه ليخصص كتابا في هذا الموضوع تحت عنوان « الانسان » أورد القاضي عبد انجبار بعض ما فيه في كتابه الكبير « المغني » (٤) .

فالانسان عند الجبائي هو : « تكون من « الصورة والبنية » (٥) وهو يعني بالصورة الشكل البشري المعروف . ويدل بالبنية - تركيب الجسم الانساني على نسق معين .

ويبدو أن أبا علي لجأ الى هذا التعريف المخالف لأي تعريف آخر بعد أن تعرض حد الانسان لكثير من التشرع في بيانه سواء عند المعتزلة أو الفلاسفة أو الفرق الأخرى . وهو قال هذا بعد ما ناقش كثيرا من تعريفات الانسان بأنه مثلا « الكائن الحي » أو « المائت » أو « الناطق » وما أشبه ذلك . وبين أن هناك كائنات أخرى تشاركه في هذه ، لكنها لا تشاطره « الصورة والنسبة » اللتين تفرد بهما وحده (٦) .

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٥ (٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٥

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٧

(٤) أنظر الجزء السادس من كتاب التكليف ، تحقيق د . محمد علي النجار و د . عبد الصميم النجار نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥

(٥) مفسر المصدر ص ٣٦٣ و « البنية عند الحكماء » هي الجسم المركب على وجهه مخصوص يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم - وعند المتكلمين مرده لا يمكن العبور من أقل منها ، كشف اصطلاحات العصور ص ٢٢٩ مادة مبنية .

(٦) أنظر كتاب التكليف - المغني ص ٣٦٢

وقد جر هذا نقول شيخنا الى الزام خطير ، حين رد عليه خصومه بأنه ما دام قد حد الانسان بهذه الصورة والبنية فساد يمنع من أن يكون انجماد انسانية (١) بأن ينحت من الحجر تبتل على هيئة الانسان ؟ فهنا قد وجدت « الصورة » ووجدت « البنية » وهما اللذان حد بهما الجبائي الانسان .

ويظهر أن أبا علي انترم قول خصومه في أول الامر فقال : « قد يكون (هذا التمثيل) انسان » (٢) . وهو التزام غريب لم يتحده منه الا ابنه أبو هاشم حين قال : « ان الاولى ألا يسمى بذلك الا اذا كان فيه لحمية » (٣) فرجع أبو علي الى قول ابنه واستمرط اللحمية وهذا عين ما ذكره في كتاب « الانسار » حسبما يرويه القاضي عبد الجبار . (٤) .

ثم يخرج أبو هاشم عن تعريف ابنه للانصار بأبنية واصورة المعينتين اللتين تعطياننا مفهوما معينا عن الانسان المحتص بالصفة التي يصبح معها عليه انحية والموت والنطق (٥) الا أنه ستدرك قاضا للحمية ان الصورة والبنية حتى تحدد الانصار حد لا يشاركه فيه سواد نكر أبو هاشم واجه نفس الاعتراض بتقريب حير قيل له . ان اللحمية مما يشترك فيه الحيوان الانصار . ولأولى ادر العودة الى تعريف الانسان بالنطق اندي يتميز به فرد أبو هاشم على هذا الاعتراض بالقول : ان تسمية الانسان انسان تقع به استفرقة بينه وبين الحمار مثلا . ان تعريف الانصار بالنطق فانه مما يخرج الاخر من منه فلا يكون انسانا (٦) .

(١) كتاب التكليف ، المعني ص ٣٦٣

(٢) نفس المصدر ص ٣٦١ وفي ص ٣١٢ جوز أبو علي ان يقال : انصار من هير

(٣) نفس المصدر والصفحة ، (٤) نفس المصدر والصفحة ،

(٥) نفس المصدر ص ٣٦٢

(٦) نفس المصدر والصفحة ، ومعنى « النطق » عند أبي هاشم هو الكلام وليس معناه التمييز ، انظر

وفي ظني ان ما دفع الجبائي وابنه الى هذا التعريف هو ما كان يحوله المعتزلة من خلق تعبيرات وابتكار مصطلحات ووضع تعريفات وحدود خاصة بهم يتأدى بهم اليها سهجهم الخاص في التفكير . والواقع ان في تعريف الجبائي للانسان طرافة وواقعية ، اذ هو يخالف ما سبقه من التعريفات ويميز الجانب الحسي عن طريق هذه الصورة والبنية اللتين اتمترطهما فيه ، مما يبعده عن طريق التجريد ويدخله في دائرة المفكرين الحسيين الواقعيين

الروح :

على الرغم مما جاء في القرآن الكريم من ان الروح امر يختص به الخالق سبحانه وتعالى اذ قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (١) . فان المتكلمين ناقشوا مسألة الروح وعلاقتها بالبدن وبفعل الانسان وذهبوا في ذلك مذاهب شتى توجبها طبيعة المسألة وعموضها وأنها مما يدخل في مجال البحث الميتافيزيقي الذي لا يدخر تحت حبر أو تحربة

ولم يقتصر النظر في الروح على المتكلمين وحدهم بل شمل طوائف أخرى من مثل أهل السنة والمتصوفة . واختلف أهل السنة أيضا في معنى الروح وهل هي الحياة أو « أعيان مودعة في هذه القوالب » التي هي الاجسام (٢) . وكرر المتصوفة يعتبرون الروح « لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الاخلاق المحمودة في مقابل

١ سورة الاسراء آية ٨٥ - ويعبر احبائي الآية عن اليهود قالت لكفار قريش . صدوا محمد عن الروح من احابكم فليس مبني وان لم يجيبكم فهو نبي . فاما بعد في كتبنا ذلك . فبمرد الله بالمعذور عن ذلك ليكرر علمه ودلالة على صدقه وتكدينا بيهود والرايين عليه . آمالي المرتضى ج ١ ص ١١ .

(٢) رسالة القشيرية لابي القسم القشيري تحقيق . . عبد الحليم محمود ومحمد اس الشريف طبعة القاهرة ١٩٦٦ ج ١ ص ٢٥٠

(النفس) التي هي محل الاخلاق (١) .

وقد تعددت أقوال المتكلمين في الروح وعلاقتها بالبدن وتنوعت فقال النظام مثلا ان الانسان هو الروح المشابكة للجسم (٢) . و « ان هذه الاجسام على الارواح في دار الدنيا التي هي دار هدي واختبار ومعبر » (٣) وذهب آخرون الى ان الانسان روح منبثة في عضو عضو (٤) وقال ابن الراوندي ان في البدن ارواحا حية تحس وتتألم وان القدرة « توجد في الروح التي في القلب » (٥) . وذكر الانسجري في « مقالات الاسلاميين » (٦) . خمسة عشر قولاً من الاختلافات في تفسير معنى الروح والنفس والحياة وسهواً قول النظام ان الروح جسم وهي النفس . وقول الاصم ان النفس هي هذا البدن بعينه لا غير . وقول أبي الهذيل ان النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، الى آخر هذه الآراء .

وسط هذه الأقوال والاختلافات في تفسير هذه اللطيفة « المدهشة - أعني الروح - جاء أبو علي ففرق بين « الروح » و « الحياة » وقال . « ان الروح جسم . وأنها غير الحياة والحياة عرض » (٧) .

ورد على قول ابن الراوندي بوجود أرواح متعددة في البدن تحس وتتألم واختصاص الروح التي في القلب بالقدرة ، لان الجسم يمسك بامساكه ويقدم باقدامه - رد عليه بأن هذا قد يطبق على اعيان . اذ كم يتصرف الانسان بإرادة قلبه قد يتصرف بحسب

(١) نفس المصدر ص ٢٤٩ .

(٢) كتاب التكميل . المعنى ص ٣١٠ .

(٣) الانتصار ، لابن الحسين عبد العظيم الحياط ص ٣٦ .

(٤) كتاب التكميل . المعنى ص ٣١٥ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٢١ .

(٦) انظر الجزء الثامن ص ٢٧ - ٢٩ .

(٧) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٨ وهذا نفس رأى أبي الهذيل . انظر نفس المصدر ص ٢٩

ادراك عينه . وعلى هذا تكون الحياة في الروح التي في العير كذلك ،
أو في أي عضو آخر من أعضاء الجسم (١) .

وقد تعلل انجباثي في قوله ان الروح جسم وانها غير الحياة (٢) .
بأن أهل اللغة يقولون : خرجت روح الانسان فرحم أن الروح لا
تجوز عليها الاعراض (٣) . وهو في اعتباره الروح حسما يتابع رأي
ابراهيم النظام الذي ذكره الاشعري من ان الروح عنده هي جسم
وأنها هي النفس (٤) . بينما قال آخرون ان الروح عرض (٥) وتوقف
فريق ثالث - كجعفر بن حرب (٦) - في ذلك استنادا الى قوله تعالى
« يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » .

لكن لنا أن نسأل : ما معنى قول شيعتنا ان الروح جسم ؟ وما
نصيب هذه الروح من الحسمية ؟ هل معناه أنها درات كسدرات
ديموقريطس . وفي هذا من المذبة ما فيه ؟ أم ان الجسم هنا يدعى
معنى الجوهر الذي يكون « معنى » بين الجوهر والجسم مثلما يرى

(١) كتاب التكميل - المعنى ص ٢٨ - ولا نجد للجباثي ردودا على النظام و سرده سر
هذا الموضع .

(٢) بقر القاصي عبد اسد (كتاب التكميل - المعنى ص ١٢) انه « لا حبيسة
في الروح » عند أبي علي وأبي هاشم .

(٣) مقالات الاسلاميين - ج ٢ ص ٢٨ ولم أفهم قصد الجباثي من قوله « ان الروح
لا تجوز عليها الاعراض » . اللهم الا على أساس قصده الكامل بعبارة « الروح » و « اجسامه »
فان الحياة عرض عنده ، وهي ربما تحل الصفة لكنها لا تخرج الروح . وقد سـ
لأبي الهذيل أن يميز بين : « النفس » و « الروح » و « الحياة » . وقار انه قد يجوز ان
يكون الانسان في حال فومه مستلوب النفس والروح دون الحياة ، مصر متالـ
الاسلاميين ج ٢ ص ٢٩ .

(٤) مقالات ج ٢ ص ٢٧

(٥) نفس المصدر ص ٢٩

(٦) نفس المصدر ص ٢٧

جعفر بن مبشر في النفس؟ (١) أم هي جوهر بمعنى أنها قائمة بذاتها، لا كالأعراض التي لا تقوم بذاتها؟ أم هو يقصد بالجسم ما تكون من ثمانية أجزاء - على قوله - فيكون بهذا قد ضرب بعيدا في طريق المادية واقترب من قول المكانية . وهو ما نستبعده تمام بالسببة للجباتي ؟

على كل حال . هذه قضية لم تتضح . ولم يبين الأشعري الذي أورد مقالة الشيخ مقصوده . ونحن نجد في هذا الباب أقوالا متناقضة متضاربة يوردها أبو الحسن موجرة دون ترتيب . بلا برهنة عليها أو مناقشة لصحتها أو فسادها .

هذا الانسار الحي ذو الصورة والبنية المخصوصتين الذي نراد ليس من جملة . فيد يذهب أبو علي . العظم والشعر (٣) . فنحن نستطيع أن نزيل من الانسار عظمه وشعره . وهو يظل مع هذا انسانا حيا !

وهذا تصور عريب في انواقع من شيخنا نعل اندي دفعه اليه أن الانسار لا يانم لقطعهم (٤) وهو في هذا انما يوافق أبا الهذيل الذي كان لا يجعل شعر الانسان وحفره من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان (٥) .

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٩
(٢) مير السكندر عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية (طبعة القاهرة ١٩٥٩ ص ٢٠٤)
الجباتي - مثله مثل النظام - يقترب في قوله في الروح من آراء الرواقيين إذ يحرر الروح بحر ماديا ومن رأي المنامية . انظر المقالات ج ٢ ص ٢٩ .
(٣) كتاب التكليف . المغني . ص ٣١١ - ويبدو ان أبا علي رجح عن القول بان الشعر ليس من جملة الانسار . وانما يخرج من حافته . العرق والصلاق والثفل الذي في بدن . اما ما اتصوره وما يعمانه فانه يدخله في جملة الانسار . كتاب التكليف ص ٣٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٣١١ .

(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤

هذا التصوير لا بد ان يكون مصدره الربط بين الانسان والحياة
 ربطا استغنى معه الشيخان عن اعتبار ما حسباه غير حي من جسم
 الانسان في جملته . فنحن نرى أبا علي يقول عن العظم « أنه لا
 حياة في جميعه » (١) يعني ليّنه ويابس . كما أنه لا حياة في النـد .
 أيضا عنده (٢) . فيكون النـد هو الآخر من غير جملة الانسار . و ابو
 هاشم يتابع أيضا قول والده وقول انغلاق في هذا الباب فيذكر ان
 « لا يكون جملة الانسان الا ما هو من جملة الحي ، وهي الاجراء
 التي تحلها الحياة . فاما الشـعر وكثير من العظم فليس من جملته لان
 لا يدرك به ولا يأنم » (٣) . ومن العجيب يعد هذا الربط بين الانسا
 والحياة أن يعجز أبو عبي تسمية ما قدّم من حجر انسانا

الحواس والادراك :

يروى الاشمري ان الناس اختلفوا في مسألة : هل الشم رائحة ،
 واللمس ادراك للمشموم والمدوق والملموس أم لا ؟
 قال : ان زاعمين زعموا ان ذاك ادراك لها . وقال اخرون : لا
 ذلك ليس . دراك للملموس والمدوق والمشموم ، وادراك
 للملموس والمدوق والمشموم غير اندوق واللمس والشم .
 الجبائي وغيره « (٤)

وهكذا فرق شيخنا بين العملية والادراك ، كما في عملية الشم
 مثلا وادراك المشموم ، وهكذا في بقية الحواس . وهذا يعني ان
 نرى شئ ما بعاسة النظر لكن ليس من الضروري ان نرى
 وكان هناك عمليتين منفصلتين احدهما عن الاخرى ويستتبع
 واحدا : الرؤية بالعين أولا ثم يحدث الادراك للشيء المرئي بعد عمله

(١) كتاب التكليف المقتضى ص ٣٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٦٤ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤ .

الرؤية وهذا مذهب يطابق ما يقرره العلم الحديث كل المطابقة .
ثم ان أبا علي قال - مثل كثير من المعتزلة - ان لكل حاسة
مجالا معيناً تمارس فيه نشاطها . فللسمع مجاله وهو المسموعات .
وللمس الملموسات . وهكذا في بقية الحواس كالذوق والشم
والبصر (١) . وجعل من شرط الادراك بحاسة البصر سلامة العير
من العمى « لان العمى عنده ضد الادراك » (٢) . ولا يمكن أن يدرك
الانسان شيئاً بالبصر وهو أعمى . ولهذا فإنه لا يصف ربه بالقدرة
على أن يخلق الادراك مع العمى - كما يروي الأشعري (٣)

الفعل الانساني (*) :

يقرر الشهرستاني في معرض حديثه عن الجبائير أنهم اتفقا
على القول باثبات الفعل للعبد خلقا وابداعا « (٤)

ويفسر الأشعري معنى أن العبد « خالق لأفعاله » عند أبي علي
بأنه « يفعل أفعاله مقدرة على ما يريد عبيه . وكذلك القول في
الانسان أنه خالق اذ وقعت منه أفعال مقدرة » (٥) .

فالخلق اذن - على هذا الاساس - ليس هو الايجاد عن عده (٦) .

(١) مقالات . ج ٢ ص ٣٦-٣٧ (٢) نفس المصدر ص ٢٢٠ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(*) ليس من الضروري الانفاضة في الكلام عن تقسيم أبي علي الأفعال إلى مباشرة ومتولدة . وأفعال جوارح وأفعال قلوب . اذ ان هذا مما هو معروف عند المعتزلة . يقرر به كل شيوخهم . وتكفي الإشارة إلى ان معنى الفعل المباشر ما كان مباشرة دور وسطة كالقديم والمشي والقفود . والمتولد ما كان بآلة وواسطة كاسهم مقتر به . وفعل اسجوارح ما تقسم به الاعضاء كالنظر بالعين . وفعل القلوب كالارادة والكراهة ومحوها .

(٤) الملل والنحل - على هامش الفصل . (٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٦

(٦) الحق بمعنى الايجاد عن عدم مفهوم اخر تتوخى فيه آراء المعتزلة كثير . فهو عند أبي الهذيل ، التكوين . وعند هشام القوطي ابتداء الشيء بعد أن لم يكن . وعند بشر بن المعتمر . ارادة الشيء هي خلقه . بينما يذهب النظام إلى ان توجيه بين التكوين والتكوين . وهذا ما يعبر عنه الجبائي بأن الخلق هو المخلوق . راجع مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٩ .

وانما معناه هنا التدبير والتقدير ثم التنفيذ أو الفعل (١) والجبائي يسوي بهذا المعنى لكلمة «الخلق» بين الله سبحانه وتعالى وبين الانسان (٢). وان كان سائر المعتزلة قد أبى ذلك (٣) كما يحكي الاشعري. ونعل أبا الحسن يعني بهذا أن المعتزلة المتقدمين على انجبائي أبوا اطلاق لفظ «الخلق» على الفعل الانساني والمساواة بينه وبين الفعل الانهي أما اثبات الفعل المستقل انحر المختار من قبل الانسان فهذا من أهم مبادئهم التي قام عليها مذهبهم

ويؤكد الشهرستاني مرة أخرى استقلال الفعل الانساني عن فعل الله ، عند أبي علي وابنه . تأكيداً قاطعاً حين يقول انهما «اضافا انخير والشر والطاعة والمعصية اليه (يعني العبد) استقلالاً واستبداداً» (٤) .

ومن الطبيعي بعد هذا أن ينكر انجبائي أي محاولة للربط بين فعل الانسان وفعل الله . أو أي فكرة ترجع الى الله الفعل الانساني من قريب أو بعد . وحين قام أبو الحسن الاشعري يدعو الى نظريته المعروفة في «الكسب» اختراجه الجبائيان بالنقد لهذه النظرية نتدا يعتمد في أساسه على التحليل اللغوي ثم ربطاً بين من نادى بالكسب وبين «جهنم من مصروف» (٥) المجبر من ناحية وبين الثنوية من ناحية

(١) «مقدمة» راجد انكوشي في تعليق على كتاب «الاصناف» للباقلاني ص ١٤٤ . ان الدور . بار أعمال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم وأن كل واحد ينشئ ما ينشئ ويخسب . «مفهم وليس لله تعالى قدرة على فعلنا جملة» لا يعرف في المعتزلة إلا من عهد الصائفي . انظر هامش (٢) .

٢١ جاء في المقالات ج ٢ ص ١٩٦ : «وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي . ان معنى الخالق انه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما يجرها عليه . وذلك هو معنى قولنا في الله . انه خالق» وكذلك القول في الانسان انه خالق اذا وقعت منه أفعال مقسدة . وأبى ذلك سائر المعتزلة .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) الملل - على هامش الفصل ج ١ ص ١٠٠

(٥) هو رأس المجبرة الخالصة - كما سبق -

أخرى . وقد أورد القاضي عبد الجبار في « المجموع من المحيط بالتكليف » (١) نقد أبي هاشم لنظرية الكسب وتعليق أبي علي على الشبه التي أثرت حول ذلك والقاضي قد أوردتها ورد عليها (٢) .

ويتلخص نقد أبي هاشم لنظرية الكسب في أننا لم نعلمنا بها لكان في لغة الفرس والنبط كلمة تعطي مفهومها ، ولكن لا توجد هذه الكلمة . كما أن لفظة (الكسب) في العربية لا تعني ما عنناه الاشاعرة بها . وحال من أبدعها إيهام للعامة بمخالفته جهما بينما المذهبان في جوهرهما شيء واحد وإن اختلفا في التعبير . وهذا الكسب لا يعقل ولذلك فإن أصحابه يتسهبون الثنوية . لار الثنوية قالت ان الخير والشر يقعان من النور والظلمة ضيحا . وهو ما لا يعقل أيضا (٣) .

ولا شك أنه ليس في نقد أبي هاشم مناقشة عدا مسألة اتفاق مذهبي الاشاعرة والجهمية معنى واختلافهما لفظا ، وليس هذا موضعه وإنه لمن المؤسف حقا ألا يذكر القاضي عبد الجبار مقالة أبي علي كلمة في هذه القضية الخضية من قضايا علم الكلاء التي اشتجر حولها انغلاق وكونت حجر راوية في بناء مذهب الاشعري فيما بعد ولا يورد القاضي الا قول انجبائي : « فيقال لهم (يعني اهل الكسب) : لو كنتم مكتسبين لصبح أو نجعل الكفر ايمانا والايمان كفرا » وهو ربما عني بهذا أن معنى « الكسب » ومعنى « الجبر » واحد في أننا لا نملك من أمر أنفسنا شيئا ، وإن أفعالنا ليست لنا ، فتنقضي بهذا المسؤولية ويبطل التكليف .

(١) مخطوط بدار الكتب المصرية - عقائد قيمور ٢٥٧ من ٢٥٤-٢٥٥ .

(٢) نفس المصدر من ٣٦١ .

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف . من ٢٥٤ - ٢٥٥ - راجع أيضا (شرح الاصول الخمسة من ٣٦٦) وفيه تقرير ان الكسب فكرة غير معقولة لانه لا يوجد في شيء من اللغات ما يفيد معناه . ورد القاضي ان هذا لا يتقلب على أبي هاشم في فكرة « الحار » الذي هو عنده فكرة معقولة ، لانه لم يثبت الحار معقولا بمجرد ما جعل الذات على الحال معقولا .

لكن أبا الحسن الأشعري يورد نصا طيبا في معنى الكسب عند أبي علي ، ويبدو من هذا النص أن المعتزلة بحثوا في الكسب والمكتسب ، حتى قبل أن يأتي الأشعري بنظريته فيه . وهو ربما استلهم هذه النظرية من الحديث الذي كان يدور حول الاكتساب حينذاك .

فبينما قال بعض المعتزلة ان معنى الكسب هو « أن الفاعل فعل بآلة وبجارية وبقوة مخترعة » (١) نجد أن معنى الكسب عند أبي علي « هو الذي يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا ، أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كإكتسابه للاموال وما أشبه ذلك ، وإكتسابه للمال غيره ، والمال هو الكسب له في الحقيقة وإن لم يكن فعلا » (٢) . ويتضح لنا من هذا أن معنى الكسب أو الإكتساب عند الجبائي يختلف تماما عما عند الأشعري الذي يقول : « ان الحق عندي ان معنى الإكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا عن وقع بقدرته » (٣) .

وعلى كل حال ، فإنه يبدو أن الجدل في هذه المسألة لم يكن قد احتدم في حياة الجبائي وابنه . وإنما كان ذلك بين أتباع كل من الشيعيين والأشاعرة حينما وجد مذهب أبي الحسن انصارا له من

(١) ، (٢) ، (٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٩ ومن المفيد هنا معرفة سبب اختيار الأشعري لكلمة كسب ، وهل لهذا الاختيار مغزى من حيث معارضته لاستعمسار أجبائي كلمة « خلق » في وصف أفعال الإنسان ، بحسب شيكون الأشعري فصل بـ « نزع فعل الإنسان وفعل الله عالتسمية » ومن المفيد في هذه المناسبة أن نشير إلى مسألة هامة فيما يتعلق بالفعل الإلهي : فقد هاجم أهل السنة عموما والأشاعرة خاصة قول أبي علي : ان الله محبب النساء بخلقه الحب ليهن (انظر مثلا : العرق ٠ ص ١٨٣-١٨٤) وادعى البعض ان قوله قريب من مذهب المنصاري (الفصل ج ٣ ص ٢٠٢) . وكان المفروض ان يلتقي كلام أبي علي ترحيبا لدى خصومه لانه أثبا تبلذهم في فعل الله وليس فيه شيء من مذهب المنصاري . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فبيان الملاحظ هنا قرب رأي الجبائي من فكرة الكسب ، بالتقاء قاعلين على فعل واحد ، وهي الفكرة التي كانت لها بدايات عند الشحام . انظر : مقالات ج ١ ص ٢٥١ .

أهل السنة فيما بعد ، حتى أن أبا هاشم كان لا يكثر من إيراد سببه
الاشاعرة وتقنيدها لأنه يرى « أن الواجب هو إيراد ما يقدر في
أصل الشبهة ... دون المعارضة فإنها إنما تكون ... بيانا للخصم
أن ما اعتمده مما لا يمكن الثبات عليه » (١) .

قدرة الإنسان :

زعم أبو علي - فيما يرويه السيد الشريف في شرحه « للمواقف » -
أن طريق العلم بقدرة الإنسان هو « العلم بصحة الشخص وسلامته
عن الآفات » (٢) . فإن لم يكن بالشخص آفة تمتعه من حرية الفعل
فإن هذا معناه قدرته عليه وهذا ينطبق أيضا على الباري سبحانه .
فإن معنى أن الله قادر عند انجائي هو سلامته عن الآفات (٣)

وقد ذهب الجبائية - بعد أن سوى شيخهم فيما يتعلق بالخلق
والقدرة بين الله والإنسان - إلى مذهب غريب ما نخال أبا علي كان
يقول به ، إذ أنهم قالوا : « لا يقدر الله على فعل العبد (٤) »
يعنون أن الفعل الذي يأتيه الإنسان بإرادته هو واختياره هو يعتبر
فعله هو وخلقته هو وليس لله دخل فيه . ولهم في هذا دليل يسمونه
« دليل التمانع » خلاصته : أنه « لو أراد الله تعالى فعلا وأراد العبد
عدمه لزم ، أما وقوعهما فيجتمع النقيضان (الفعل وعدم الفعل)
أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، أو وقوع أحدهما فلا قدرة
للآخر » (٥) . فإذا ما قيل للجبائية : « يقع مقدور الله لأن قدرته
أعم قالوا هذا غير ممكن لأننا نقول : معنى كون قدرته أعم تعلقها

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٦١ .

(٢) المواقف ج ٢ ص ٩٩ .

(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢

(٤) المواقف ص ٣٥٢ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما (الله والانسان)
في هذا المقدور سواء» (١) وفي هذا الموقف ما فيه من مغالاة في وضع
الانسان في موضع الفاعل القادر المختار لفعله ، وحد من قدرة
الباري سبحانه .

الفعل والارادة :

فوق أبو علي تفرقة واضحة بين الارادة وما يقع بعدها (٢) .
وهذا بالنسبة للانسان وبالنسبة لله عز وجل كذلك . كما فرق
بين الارادة والمراد ، ولكنه وحد بين الفعل والمفعول مثلما وحد بين
الخلق والمخلوق من قبل .

يرى الجبائي أن فعل الانسان هو مفعوله لكن ارادته غير
مراده (٣) فان من معاني الارادة ايضا الاختيار . والاختيار غير
المختار (٤)

ويحكي الاشعري أن مناظرة دارت بينه وبين أبي علي حول
مسألة الارادة ، وهل يجوز ان يريد الانسان ارادة اخرى ؟ (٥)
وهذه قضية نوقشت كثيرا حتى بالنسبة لله تعالى ، فكان هناك من
ينكر جوار ذلك لان الارادة فعل عندهم وهي أول الافعال . في حين

(١) المراقب ج ٢ ص ٢٥٢

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٠

(٣) نفس المصدر ص ٤٩

(٤) نفس المصدر ص ٢٠١

(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٢

جوز أبو علي أن « يريد الانسان ارادته » (١) ثم قال : ان الارادة انثي هي قصد للفاعل — لا تكون قبل الفعل وانما هي معه مصاحبة له (٢) وكان الجبائي قد خالف في هذا اجماع المعتزلة على أن « الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وأن ارادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة على اراده » (٣)

وقد نشأت مخانفة الشيخ لاصحابه من اعتقاده بأر الانسان لا يقصد الى الفعل الا في حالة كونه (د) . وهو في هذا أيضا يسوي بين الله والانسان ، فارادة انبازي مع مراده أيضا (د) . وهو في جمعه بين الارادة والمراد لا يعني أنهما شيء واحد ، بل هما شيان مختلفان متلازمان يقمان معا .

الفعل والاستطاعة :

هل الاستطاعة — بمعنى القدرة والقدرة على الفعل — قبل الفعل أم معه ؟

مشكلة من المشكلات الدقيقة التي ناقشها المتكلمون واتخذ كل فيها موقفا يصدر عن مذهبه ؟ فكان المعتزلة يقولون ان الاستطاعة قبل الفعل وتمكين الانسان من الاختيار والعمل وكان الاشاعرة — وأهل السنة عموما — يرون أنها معه لان الله هو الذي يقدر الانسان أثناء الفعل .

وقد اتخذ أبو علي — بضبيعة الحال — موقف أصحابه . فقال :

-
- (١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٢ .
 - (٢) نفس المصدر والصفحة .
 - (٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٢ .
 - (٤) نفس المصدر والصفحة .
 - (٥) نفس المصدر ص ٩٢ .

ان الاستطاعة قبل الفعل لا معه . وهو يتخذ من قصة موسى عليه السلام مع ابنة شعيب عليه السلام دليلا على ما يقول ، حين جاءت ابنة شعيب أباها قائلة : « يا أبت استأجره ، ان خير من استأجرت القوي الامين » (١) . قال : « ان معنى الآية أنها أخبرت عنه أنه قوي على ما يحتاج اليه أبوها من الاعمال . واستدل فيما زعم بذلك على أن الاستطاعة قبل الفعل (٢) .

وقد نتج عن الكلام في الاستطاعة — أو القدرة — على الفعل . وهل هي قبله أو معه تدقيقات لغوية طريفة ير كل من الجبائي وابنه أبي هاشم لتحديد علاقة القدرة بالفعل من حيث الرمان . فان الشيوخين مع اتفاقهما على أن القدرة قبل الفعل ومتعلقة به اختلفا في رمن تعلقها بالفعل ، هل هو عقيبها اذا وجدت وجد الفعل بالتالي . أم أنه لا ضرورة لوجوده معها فتكون قدرة ولا فعل ؟

كان الجبائي الكبير يقول : ان الانسان في الحالة الاولى . يعني قبل الفعل . « يفعل » فاذا وقع الفعل قيل « فعل » . وكان أبو هاشم يقول : أن الانسان في الحالة الاولى « سيعمل » وفي الحالة الثانية « يفعل » .

فكان أبا علي يحمل الفعل المضارع (يفعل) دالا على الاستقبال — أو القدرة على الفعل — والفعل الماضي (فعل) دالا على تنفيذ الفعل والقيام به وتحقيقه . بينما ترى أبا هاشم أكثر تحديدا لصيغة الاستقبال بحرف السين (سيعمل) ، وهو يجعل من المضارع (يفعل) حالة القيام بالفعل وتنفيذه أما الفعل الماضي (فعل) فلا قيمة له عنده لانه لا يتعلق بالاستطاعة قبلها أو معها اد هو أمر مضى وقات .

(١) سورة القصص آية : ٢٦ .

(٢) كتاب . اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، لأبي الحسن الأشعري . تحقيق ونشر الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي . بيروت ١٩٥٢ ص ٦٦ - ٦٧

ويعلق اسيد الشريف على هذا بقوله . « وما ذهب اليه أبو
هشام أقرب الى قواعد العربية فان صيغة المصارع اذا اطبقت
مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال » (١) .

الفعل والقوة :

وليس معنى القوة هي القدرة أو الاستطاعة ABILITY ، وإنما
معناها القوة العضوية FORCE أو STRENGTH كما يبدو

« تستعمل ، القوة في الفعل . بسبب حلول الاستعمال » في انسي -
استعمل . وان كان يجوز ان يقال « الفعل واقع به »

وهو تحديد جيد نلاحظ ان مصطلحات صرف شريحي
ولا ريب ان ما دفعه لرفض كلمة « تستعمل » هو ان الفعل سرصر
والاستعمال عرض يحل فيه ولا يحل العرض في العرض - وقد
فلا يقال تستعمل القوة في الفعل وان كان « يتبع » بها ويصدر
وهو يتفق في هذا الرأي مع عدد من سبيلهم من المعتزلة وان كان
كثير من المعتزلة قائلين ان القوة « تستعمل في الفعل بمعنى أنه
يعمل بها الفعل » (٢) .

ثم ناقش شيخنا مشكلة القوة من رواية أخرى ، أعني من
حيث لا يلزم منها لفهم فتدق ان البعض ان حرة واحدا من
القوة كاف لحمل جرائين أو أكثر من جرائين (٣) لكن أبا علي

(١) انظر المراقب وشرحه ص ١٠٤ - ١٠٥ .
وكان بشر بن المعتز - وهو البغدادي - يقول « يفعل مطلقا ، فكأنه اختار مذهب
الاشترار - المصدر نفسه »

(٢) راجع مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٣

عارض هذا القول . وذهب إلى أن الانسان « لا يقدر على حمل جزء
الا بجزء واحد من القوة ولو جاز أن يقوى على حمل جزأين بجزء
من القوة لجاز ان يقوى على حمل السموات والارضين بجزء من
القوة » (١) .

فهو يرى اذن أن لكل جزء من المحمول جزءا من القوة يحمله
ولا يحمل أكثر منه فكأن الطاقة أو القوة أجزاء هي الأخرى تتمتع
ويجمعها كل ، فهي شيء مادي اذن . وهذا يشبه ما كان عند
الرواقيين ، من حيث اعتبارهم كل شيء في الكون مادة . ثم هو
يشبه بما جاء به العلم الحديث في أمر الطاقة . ومن هنا نستطيع
أن نفهم رفض الشيخ لتعبير استعمال القوة في الفعل . وأن نفهم
ما رواه الأشعري من قوله ان الانسان اذا حمل جزأين من
الأجزاء بجزأين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل (٢) . اذ يكون
جزءا القوة والجزآن المحمولان عملية الحمل نفسها من أربعة
أجزاء .

الفعل بين الأخذ والترك :

هذه مسألة تتعلق بالاختيار الانساني وبمدى حرية الانسان
في التصرف ، وتتعلق أيضا بمسألة القدرة .

فقد أثار المتكلمون سؤالاً هوذا هل يجوز خلق القادر بالقدرة
من الأخذ والترك أم لا يجوز ؟ يعنون . هل يمكن وجود حالة يكون
فيها الانسان لا فاعلاً للفعل ولا تاركاً له ؟

(١) فسر المصدر والصفحة .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٢ .

قال أبو علي : « لا يجوز الا عند مانع » (١) وقال أبو هاشم :
يجوز وبني على هذا رأيه المعروف في مسألة استحقاق الدم لا على
فعل (٢) وقال الاشاعرة : لا يجوز خلو القادر من الاخذ والترك
لكن الاشاعرة - كما يروي القاضي عبد الجبار - لا يتفقون مع
أبي علي في مذهبه كما يظهر لأول وهلة . لان مذهب أبي علي مفارق
لمذهبهم من حيث أنهم « لا يجوزون ذلك البتة » (٣) في حين لا
يجوزه أبو علي الا « عند مانع » أما اذا لم يكن هناك مانع وكان
الفعل مباشراً فلا يحبو الانسار من الاخذ والترك (٤) .

وعلى كل حال فان هناك كثيراً من التدقيقات والتفريعات نشأت
عن العدل في مثل هذه المسائل لا تهمنا كثيراً في بحثنا هذا . وهذا
يرجع الى أن مذهب المعتزلة من حيث الاصول الكبرى كان قد تكون
وتشكل . وأن المهمة الرئيسية وهي الرد على المخالفين من النحل
والفرق الاخرى ودفع هجوم القوي المعادية كانت قد تحققت . فكانت
المرحلة الحالية هذه مرحلة التفصيلات والتفريعات والتعريجات
الدقيقة والبحث المتشعب في انجزيات . ولا يمكن بحال اعدال صدى
الفلسفة في عصر النحائيين بما يضمنيه مطلقها من اهتمام بتحديد
معاني الالفاظ وبيان ما تدل عليه .

لكن أهم ما نستخلصه من النصوص التي وصفتنا من كلام أبي
علي في مسألة الفعل والقدرة الانسانيين - سواء عند أنصاره أو
خصومه - هو ايمانه بحرية الانسان في التصرف وقدرته على الفعل.

(١) شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار من جلد ٢ ص ٤٢٥ وانظر المواقف ج ٢
ص ١٠٤

(٢) راجع من ٢٧٨ من هذا البحث .

(٣) شرح الاصول الخمسة من ٤٢٥ .

(٤) المواقف ج ٢ ص ١٠٤ وراجع أيضاً المجموع من المحيط بالتكليف مجلد ٢ ص ٢٠ و

ومذهبه صريح في أن « الانسار مختار » (١) كما يذكر الاشعري .
وكل هذا كان منتظرا من أحد اعلام المعتزلة الذين عرفوا بمغالاتهم
أحيانا في اطلاق الحرية الانسانية حتى يكور هناك مجال للتكليف
والمسؤولية في الحياة الدنيا وفي الآخرة .

لكن الملاحظ أن الجبائي لا يفلو في هذا الباب غلو من مبدقه من
المعتزلة ، ولا يعمن مثل عباد بن سليمان مثلا فنرى لدى أبي علي
حدود القدرة الانسان لا يمكنه تجاوزها ، وهي التي يختص بها
الباري سبحانه وتعالى فلا يمكن مثلا أن يفعل الانسان في غيره
علما أو ادراكا (٢) ولا يمكن ان يفعل (أو يخلق) الانسان الاجسام
والاعراض (٣) وكان بعض المعتزلة يقول : « اني اذا ضربت عدي
فعلمه بأنني قد ضربته علم بالالم . فعلمه بالالم فعلي ، كما أن
الالم فعلي » (٤) وجوز بعضهم أن يخلق الانسان الاجسام
والاعراض (٥) .

هذا البعد عن الغلو وعدم الاسراف في التأكيد على قدرة الانسان
على كل شيء يعتبر نتيجة طبيعية لاعادة النظر في أصول الاعتزال
وللامتحان الذي تعرضت له مبادئه في هذا العصر كما أنه نتيجة
طبيعية أيضا للظروف التي كانت تحيط بالمعتزلة والتي أشرنا إليها
فيما سبق .

التكليف والمسؤولية :

تتصل قضية التكليف اتصالا وثيقا بمسألتي البلوغ والعقل
عند الانسار . ونحن نجد مناقشات عديدة تدور حول تحديد معنى

التكليف وبدايته . ومن انبلوع ومفهومه ، ومعنى العقل
وأقسامه .. الخ .

وقد مير المعتزلة بين نوعين من التكليف ، أحدهما هو التكليف
العقلي - وهو ما يأتي عن طريق العقل ونتيجة لأحكامه ، والآخر
هو التكليف الشرعي - أعني ما جاء به الوحي عن طريق رسول .
نكز التكليف عند أهل السنة هو ما جاء من أمر ونهي من الله وحده .
ولا يجب بأمر غيره شيء كما لا يحرم بنهي غيره شيء (١) .

وإذا كان معنى التكليف (٢) ببساطة هو أن يوجب الله على
الإنسان واحبات تعاء الخالق وتجاه نفسه والعالم ، فلا بد أن يكون
هناك قسط من الحرية لهذا الإنسان حتى يمكن تحقيق المسؤولية
الإنسانية في الدنيا والآخرة . ولا بد من تعيين من يجري عليه
التكليف ومعرفة شروطه ومتطلباته . فكار من أول هذه الشروط :
العقل الذي يتطلب منا معينة يكون الإنسان مكفيا فيها .

وقد نظر أبو علي في مسألة بلوع الإنسان وعقله وعلاقة ذلك
بالتكليف فقال : « أن انبلوع هو تكامل العقل » (٣) وهو يعني
بذلك أن انبلوع هو تكامل العلم ، إذ أن العقل عنده معناه العلم
ويرى الأشعري أن انجبائي سمي العلم عقلا بأخذه من عقل البعير ،
لأن الإنسان يمنع به (أي العقل) نفسه كما يمنع البعير بالعقل (٤) .
وهو في هذا يذهب مذهباً لغوياً واضحاً كما يفعل في كثير من الأحيان .
وقد نتج عن توحيد انجبائي بين العلم والعقل أنه كان يقول . أن
من المعلوم ما يكون « بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها » (٥)

(١) انظر : أصول الدين - للبغدادي - ص ٢٠٧

(٢) التكليف عند الأشاعرة مأخوذ من الكلفة وهي التعب ، ثم اطلق في الشرع على الأمر
والنهي - أصول الدين ص ٢٠٧ -

(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٥٤

(٤) نفس المصدر ص ١٥٥

(٥) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٥٥

من مثل تفكرنا في أن الفيل لا يمكن أن يدخل خرق الابرة ونحن نشكك هذه. ونقيس على ذلك عدم الامكان في غير حالة شهودنا له. وهذا عدم كسبي قياسي اذا تكامل في الانسان كان بالغا. كما أن من العلوه ما قد يكون ضروريا. بأن يخلق الله سبحانه في الانسان اندي ثم يمتحن الاشياء عقلا ليكمده به فيكون بانما كامل العقل. مأمورا مكثا (١). لكن يظهر ان أبا علي لا يسمي القدرة على اكتساب المعرفة عقلا. وانما انعقل عنده هو العلم (٢) ذاته. ولا بد لتكليف الانسان من تكامل عقله - أي علمه - « ويكون مع تكامل عقله قويا على اكتساب المعرفة بالله » (٣).

وهكذا نرى أن أبا علي يجعل معنى الملوغ هو تكامل عقل الانسان - أعني علمه - ثم يقسم العلم الى ضروري - عدم اضطراري وآخر كسبي. أو بعبارة أخرى: عقل اضطراري وعقل كسبي. فذا علم الانسان علما اضطراري بان انظر حسن « فقد وجب عليه التكليف » (٤). ويوضح هذا القول ما ذكره القاضي عبد الجبار في كتاب « التكليف » من « المغني » من أن العلم ليس معناه انتمرة بين احسن والتبجح والتغير والشر. وانما هو العلم بحسن النظر أصلا وبفتح تركه، أعني حسن المعرفة وليس المعرفة ذاتها وهذا هو معنى العلم أو انعقل الاضطراري « لانه (يعني أبا علي) ذكر أن الصبي قد يعلم قبج الفعل وحسنه فلا بد أن يجعل ذلك منفصلا عن كمال العقل » (٥).

أما « القوة على اكتساب العلم » - وهو ما يسميه البعض عقلا - فلا تسمى عقلا عند أبي علي وان كانت شرطا أساسيا في تكليف من تكامل عقله على أساس العلم الاضطراري (٦).

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ - نفس المصدر والصفحة .
(٢) نفس المصدر والصفحة - نفس المصدر والصفحة .
(٣) كتاب التكليف - المغني ص ٥١١ .
(٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٥ .
(٥) نفس المصدر والصفحة .
(٦) نفس المصدر والصفحة .

على أن لفكرة « الخاطر » دورها الهام عند الجبائي في مسألة التكليف وهي فكرة كانت مثار أخذ ورد بين المعتزلة فهو يقول : « ان التكليف لا يلزمه (يعني الانسان) حتى يخطر بباله ، أنك لا تأمن ان لم تنظر ان يكون للاشياء صانع يعاقبك بترك النظر ، أو يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك . فحينئذ يلزمه التكليف ويجب عليه النظر » (١) .

وقد ذهب شيخنا أيضا الى أنه مع كمال العقل يجب التكليف على الله سبحانه وتعالى (٢) بمعنى أن يكلف الانسان النظر للتوصل الى معرفة الله ومعرفة صفاته وشكر نعمته . لما في ذلك من مصلحة للانسان بتعريضه للثواب نتيجة ما يبذله من جهد في هذا السبيل . ويبدو أن يحب أبي عبي على التكليف على الله سبحانه هو الذي جر الشيخ الى الانقطاع أمام الاشعري في مسألة الصلاح والاصلاح التي عرضت به فيما سبق وهذا ما دفع المعتزلة بعد ذلك الى تعديل موقفهم من هذا الأمر والى القول بأن التكليف تفصل من الله وليس واجبا عليه تعالى (٣)

وقد تصرف الكلام — فيما يتعلق بالتكليف — الى سؤال هو هذا . هل أهل الآخرة مكلفون ؟

والاجابة الطبيعية عن هذا السؤال أنهم غير مكلفين ، لانهم غير مسؤولين . لكن ألا يمكن القول بأن عدم تكليفهم يرجع الى أنهم غير مختارين ؟

نحن لا نجد جوابا لهذا السؤال الا اتفاق الجبائيين على عدم

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٥ .

(٢) اجموع من المحيط بالتكليف . مخطوط مصور ج ٣ ص ٧٥ ط .

(٣) اجموع من المحيط بالتكليف . تيمور ص ٧٥ وتجد هذا الرأي في مواضع كثيرة من كتب القاضي عبد الجبار بن احمد .

تكليف أهل الآخرة * من حيث أعلموا أنهم لو حاولوا القبيح لمنعوا منه « (١) وكان أبو هاشم يقول أنهم كذلك استمعوا بالمحسنات بعدما علموا قبح القبيح . أما أبو علي فيعارض هذا ويقول : « لو كانوا بهذه الصفة لاقتضى هذا كونهم متوقين للمصارع متحررين منها ، وذلك لا يصح عليهم » (٢) .

ثم كانت هناك مسألة أخرى هي : هل يجب تكليف الكافر الذي يعلم أنه ان بقي عليه التكليف يؤمن أم لا ؟

قال أبو علي بوجوب ادامة التكليف على من علم أن هذا حاله (٣) . ولا يحسن منه تعالى أن يصيب من المعلوم أنه يؤمن ان بقي التكليف عليه (٤) .

كذلك يجوز تكليف المؤمن وان علم أنه يكفر . لانه كما يقول « اما يؤتى في كفره من جهة نفسه . وقد عرضه الله تعالى لزيادة الثواب ، فيجب أن يحسن منه (تعالى) ذلك » (٥) .

وعلى كل حال . فان ما نستفيد من أقوال أبي علي المتناثرة والمبتورة أحيانا يدل على ايمان الشيخ بضرورة كمال العقل أو العلم في المكلف . وأن التكليف واجب على الله تعالى وليس تفصلا ، كما أن معنى التكليف هو التعريض للثواب أو لزيادته . مما يفسح مجالا كبيرا للانسان للنظر والاختيار — سواء كان مؤمنا أو كافرا — وتحمل مسؤوليته في الدارين .

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) كتاب التكليف — المنقح من ٣٩٩ .

(٣) كتاب التكليف من ٢٤٥ . ٢٥٤ .

(٤) نفس المصدر من ٢٣٠ .

(٥) نفس المصدر والصفحة . ولاحظ ان المعتزلة (ويسميهم اسمعادي الفرية) يقولون ان

حسن التكليف موطئ بالتعويض للثواب . راجع أصول الدين من ٢٠٩ .

الايमान :

نستطيع القول - دور حرج - ان قضية الايمان والكفر من أمهات القضايا التي شكلت مذهب الاعتزال . ان لم تكن أهمها . وكان لها شأنه الخصير في بداية ظهور المذهب على يدي واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد . وتكفي الإشارة الى أن الصراع حول تحديد معنى الايمان والكفر بالنسبة لمرتكب الكبيرة وما يتصل به بين أهل السنة والخوارج والمرجئة ، هذا الصراع هو الذي أدى بواصل وعمرو الى القول بالمنزلة بين المنزلتين الذي يعتبره «نيجرج» النقطة التي التقى حولها المعتزلة ثم انفردوا من بعد بأصولهم الخمسة (١).

لكن هذه القضية لم تلبث - بمرور الزمن - أن تحولت الى جدل لفظي لا يثير ذلك العماس الذي كان يثيره من قبل ، وذلك التجمع والتبلور حول الفكرة أو الموقف كما كان يحدث في أول نشأة الاعتزال . وصار الكلام في الايمان والكفر والكبيرة والصغيرة من مثل الكلام في عشرات المسائل وما يتبعها من تفريعات وتدقيقات .

وعلى سنة المعتزلة نجد نشيخنا أبي علي رأيته في الموضوع . بل نجد لديه جديد ، يطرحه . وكأن الحديث لم يفتر فيه .

ونحن اذا حاولنا استخلاص حد الايمان وتعريفه عند المعتزلة فائنا نجد كثيرا من الاختلاف فيه . لكن أهم ما في الامر أن هناك فريقين أو رأيين ، يقول أحدهما : « الايمان جميع الطاعات فرضها ونقلها » . وهذا رأي أبي الهذيل وهشام القوطي وعناد بن سديمان ويقول الثاني : ان « الايمان لله هو أداء جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده . واراء التوافق ليست بايمان » وهذا هو مذهب الجبائي وابنه فالايان عتدهما : « عبارة عن أداء الطاعات ،

(١) انظر . مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٥ ومقدمة . الاختصار .

الفرائض دون النوافل ، واجتناب المقيحات » (١) .

ويعمل الجيائيان متعهما ان لا تكون النوافل من الايمان بأنها لو كانت كذلك « لكان يجب اذا ترك الانسان نافلة وأخل بها أن يكون تاركا لبعض الايمان ، ويصير بذلك ناقص الايمان غير كامله ، وقد عرف خلاف ذلك » (٢) .

ويبدو أن الايمان عند أبي علي يتجزأ ويتبعض ، اذ هو مجموعة خصال مفروضة « وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه فهي بعض ايمان لله ، وهي أيضا ايمان بالله » (٣) . ثم يفرق شيخنا بين ما يسعده « أسماء اللغة » و « أسماء الدين » . أما أسماء السنة فتتقضي مع تقضي الافعال ، وأما أسماء الدين فيسمى بها الانسان حالة الفعل وبعده (٤) .

ومن هنا كان قول أبي علي . « ان في اليهودي ايمانا نسميه به

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٧٧ وهو عند الاشاعرة التصديق للرسول في ما جاء به وعند جهنم بن صفوان : المعرفة بالله وما جاءت به الرسر ويعرفه الكرامية بالتصديق مع الكلمة (أي انشهادتيه) . وهذا الرأي نفسه يروي عن أبي حنيفة . اسما اسلف واصحاب الاثر فهو عندهم ، تصديق بالحنان واقرار باللسان وعن بالاركان انظر : المواقف ص ٤٥٤ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٧٠٨ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٥ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

مؤمناً مسلماً من أسماء اللغة » (١) . وهو قول يظهر غريباً في أول الامر ، ثم لا تلت غرابته أن تنتفي حين تفرقة الشيخ بين أسماء اللغة وأسماء الدين ، وقوله ان الايمان بمعناه اللعوي هو مجموعة خصال طيبة يجور أن يتصف بها اليهودي أو الفاسق في حال قيامه بالعمل الطيب أو الطاعة ، لكنه لا يسمى مؤمناً بعد تقصي - أو انقضاء - الفعل وهذا ما يعبر عنه الشهرستاني بأن الايمان عند أبي علي « اسم مدح » وهو عبارة عن خصال الخير اذا استجمعت سمي المتحلي بها مؤمناً (٢) . واذا كانت فيه خصلة من هذه الخصال سمي كذلك وان كان مؤمناً غير كامل الايمان .

وكان للجبائي موقف خاص في مسألة الفاسق . وهل يسمى مؤمناً أم كافراً ، أم هو في منزلة بين المنزلتين ؟

ونحن نعلم أن « المنزلة بين المنزلتين » هو قول المعتزلة جميع الذين كانوا ينكرون ان يكون الفاسق مؤمناً قبل أبي علي . الا الاصم (٣) فلما جاء أبو علي بمذهبه في « أسماء اللغة » و « أسماء الدين » أباح أن يدعى الفاسق « مؤمناً » من أسماء اللغة . كما يقال « آمن » من أوصافها (٤) .

وهذا يعني في حقيقة الامر أنه كان عند الجبائي تقدير للجانب العملي وللموقف الواقعي الى جانب النزعة العقلية التي تميز بها ضمن المعتزلة .

(١) نهر المصدر والصفحة ٠ وقارن أيضاً ما ذكره ماكدونالد B Macdonald من أن بعض متطوعي الرحمة كانوا يعتبرون الايمان اعترافاً في القلب وعلاقة خاصة بين الله والانسان ، ويصبح في الامكان على هذا الاساس ان يكون المرء مؤمناً ، وهو يعبر يهوديته أو نصرانيته . وهذا ما يشبه مذهب التقية عند الشيعة .

راجع : Development Of Muslim Theology...: P 126

(٢) الملل والنحل - على هامش الفصل ج ٣ ص ١٠٠ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٥ .

(٤) نهر المصدر ص ٨ ٢ ويقول الشهرستاني ان من ارتكب الكبيرة عند أبي علي واحد هو في الحال يسمى فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً (ملل - ص ١٠) وربما كان يعني ان الجبائيين يدعوا ان حركتك الكبيرة فاسقاً في حال ارتكابها لها . وهذا يعني انه من الممكن تسميته مؤمناً في غير تلك الحال . كان يفعل الجبر مثلاً .

الهدى والختم والطبع :

في القرآن الكريم آيات تتحدث عن الهدى والضلال ، مثل :
« والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم » (١)
و « انك لا تهدي من أحببت والله يهدي من يشاء » (٢) و « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » (٣) و « من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فلا حول ولا قوة الا بالله » (٤) و « اما ثمود فهديناهم » (٥) . الى غير هذه الآيات التي اختلفت في تفسيرها وتأويلها اصحاب الفرق ، كل يفسرها بما يؤيد مذهبه ويسند موقفه ، وار جار أحيانا على الآية وحدها لا تعتمل بل ان المعتزلة انفسهم اختلفوا فيما بينهم في تفسير معنى الهدى مثلما اختلفوا مع غيرهم فيه (٦) .

ويبدو أن لكلمة « الهدى » معاني عدة تفهم من سياق الكلام .
مثلما هو الحال بالنسبة لكثير من ألفاظ وكلمات اللغة العربية
لكن الذي يهمنا الان هو تفسير أبي علي للهدى وموقفه منه .

وقد اورد الاشعري رأي الشيخ في « مقالات الاسلاميين » (٧)
فكان أن انقسم الهدى عنده الى هدين : ما كان لهدى كافة بين
مؤمن وكافر . دون تخصيص بأن نقول : هدى الله الخلق أجمعين
بأن دلهم وبيرهم ثم ما كان للمؤمنين خاصة بما يهدي الله
المؤمنين من الطافه . وذلك ثواب يفعل بهم في الدنيا ، وبأن يهديهم
في الآخرة الى الجنة . وذلك أيضا ثواب لهم في الآخرة (٨) .

(١)	سورة	يونس	آية : ٢٥
(٢)	سورة :	التقصص	آية : ٥٦
(٣)	سورة :	الانعام	آية : ١٢٥
(٤)	سورة :	الاعراف	آية : ١٧٨
(٥)	سورة :	نصحت	آية : ١٧
(٦)	مقالات الاسلاميين ج ١	ص ٢٩٨	
(٧)	مقالات الاسلاميين ج ١	ص ٢٩٨	
(٨)	وهذا هو معنى الآية « يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتها الأنهار في جنات النعيم »	سورة يونس آية : ٩	

أما الختم والطبع فقد وردت فيهما آيات كثيرة أيضا (١) اختلف في تأويلها اختلافا بينا . فان معناهما عند أهل السنة أن الله تمدح بهما ، وأنبأ بهما « عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وأسرارهم ويزن أن القلوب يحكمه يقلبها كيف يشاء ! » (٢) .

أما عند الجبائي فار معنى الطبع والختم علامة يسم الله بها قلوب من كفر حتى تعرفها الملائكة . « فاذا ختموا على القلوب تميرت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار » (٣) . فيكون الطبع والنحو بهذا علامة أو وسما للكافرين ليميزهم الملائكة من المؤمنين

وعلى ما في هذا القول من حسية ظاهرة فار تأويل أبي علي لهذه الآيات ينبع من موقفه الاعتزالي المعروف الذي ينبع من تفسير آية مثل : « ختم الله على قلوبهم » أو « طبع الله عليها بكفرهم » أو « وجعلنا قلوبهم قسية » بالصد عن الإيمان أو المنع من ادراك حقيقة الوحي وصدقه . حتى لا تكون هناك تعلقة يتعمل بها الكافرون .

الكبائر والصغائر :

تنقسم المعاصي عند شميغنا — كما هي عند سائر المعتزلة — الى : كبيرة وصغيرة . وعنده أننا نعلم حد شرعا لا عقلا (٤) . فانه ليس من مهمة العقل أن يفرق بين صغائر الذنوب وكبائرها . وانما الشرع هو الذي يحدد ذلك بالنص عليها .

(١) الآيات « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » البقرة ٧ « امرأيت من اتخذ إلهه هراد وأصله الله على علم وختم على سمعه وقلبه » النحاشية ٢٣ وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » التوبة : ٨٧ « بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا » النساء ١٤٥ وطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » الاعراف ١٠ « كذلك طبع الله على قلوب الكافرين » الاعراف ١٠١ « تلكم بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » المنافقون : ٣

(٢) الارشاد - للجويني ص ٢١٢ .

(٣) نفس المصدر - ص ٢١٤ (٤) شرح الاصول الخمسة - ص ٦٢٢ .

وكان المعتزلة يفسقون مرتكب الكبيرة - أي يدسونه - مسق
في منزلة بين الايمان والكفر . وقد رأينا كيف أباح أبو علي تسمية
الفاسق مؤمنا مخالفة لأصحابه فما هو معنى عبارة « مرتكب
الكبيرة » وما الذي يعين مرتكبها ؟

يقول شيخنا : ان القتل وشرب الخمر والزنا كبائر بلا ريب ،
لكننا لا نعلم ذلك بعقولنا وانما الشرع وحدده هو الذي يعلمنا اياه .
وكذلك الحال في أمر السرقة . فهي كبيرة . لكن لا بد من نصاب
تحدد به السرقة لتكون معصية كبيرة . فما هو المقدار الذي
يشترطه شيوخ المعتزلة ؟ وهل مرقعة درهم واحد كسرقة ألف درهم
مثلا ؟ .

هنا نجد خلافا بين الآراء في تحديد المقدار الذي به تصير
السرقة من الكبائر . فيذهب جعفر بن مبشر مثلا الى أن السارق
المتعمد يكون فاسقا حتى بسرقة أقل من درهم (١) . أما أبو الهذيل
فهو يفسق سارق الدرهم الواحد لأنه قد أباح يده فقهاء من فقهاء
المسلمين (٢) . وأما أبو عبي فيظهر أنه يرى مرقعة الدرهم الواحد
صغيرة . فإذا ما تجمعت الدراهم درهما بعد درهم يسرقها السارق
حتى تبلغ خمسة دراهم صارت كبيرة (٣) . ومن هنا جاء قول الجبائي
بجوار اجتماع الصفات واحدة بعد أخرى فتكون معصية كبيرة (٤) .
وهذا مما خالف فيه أبو علي غيره من المعتزلة الذين لم يجوزوا
اجتماع الصفات لتصبح كبيرة كما « لا يجوز أن يجتمع ما ليس بكفر
وما ليس يكفر فيكون كفرا » (٥) .

(١) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٧ (٢) نفس المصدر والصيغة .

(٣) نفس المصدر ص ٣٠٦ (٤) نفس المصدر ص ٣٠٧ .

(٥) نفس المصدر ص ٣٠٦

ويظهر ان المقصود من قولهم « ما ليس بكفر » هو العمل القبيح الذي لا يبلغ درجة
الكفر .

وعلى كل حال فنحن نستطيع أن نلاحظ أن احتجاج خصوم أبي علي ليس بالاحتجاج القوي . فان « انصغيرة » مهما صغرت فهي تدخل في جنس المعصية التي منها الكبيرة أيضا لكن « ما ليس بكفر » ليس جنسا أو ضربا من الكفر حتى يمكن أن يجتمع فيكفر كفرا .

ثم نحن نجد أبا علي يربط بين النية والفعل في المعاصي . فار « العزم على الكبيرة كبيرة . والعزم على انصغيرة صغيرة ، والعزم على الكفر كفر » (١) وهو في هذا متفق مع أبي الهذيل في قوله : ان العزم على الفعل كالمقدم عليه .

ويورد الأشعري في هذا الامر نصا يبدو غامضا لاول وهلة لكنه يتضح اذا ما علمنا أن اغلب المعتزلة ينسق السارق في خمسة دراهم فما فوق (٢) — وان شذ بعضهم عن القاعدة كما رأينا .

يروى الأشعري ان الجبائي قال : « من عزم أن يخون في درهم وثلثين في الوقت الثاني من حال عزمه . ثم جاء الوقت الثاني وراى ذلك ، وفعله . فسق . لار انعزم في ذلك كنفعل المعزوم عليه والارادة لاخذ الدرهم وثلثين كنخذ الدرهم وثلثين فاذا اجتمع ذلك فهو كخائن خمسة دراهم » (٣) .

فهنا : عزم . واردة . وفعل . متساوى كنها في أن لكل منها درهما وثلثين فيكون المجموع خمسة دراهم ينسق بها السارق وار لم يسرق في واقع الامر الا درهما وثلثي الدرهم .

(١) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٥ .

(٢) هذه مسألة مفهومة تدخل في النصار الذي يوجد له في المذاهب الاسلامية اختلافات وتفصيلات كثيرة فيها

(٣) مقالات ج ١ ص ٣٠٧ .

ونحن نلاحظ هنا جانبا طريفا من فكر أبي علي . ونرى في اهتمامه ببيان أهمية كثرة عودة الانسان الى الصغيرة من الذنوب وتأكيد هذه الأهمية تدقيقا طيبا . فان الاصرار على الصغائر يعتبر عند بعض اهل التدقيق والتحرز نوعا من الذنوب الكبيرة .

وقد رأينا كيف كابر أبو علي يعتبر أن الإرادة والعزم من العمل . والإرادة والعزم من الأفعال المباشرة التي لا تقع الامع وعي وقصد . والانسان مسؤول عن ذلك . فيظهر ان ابا علي اراد بهذا التدقيق ان يؤكد أهمية كف النفس عن الصغائر وخطورتها . وهذا جانب فقهي خلقي ترتبط فيه الإرادة بالمسؤولية ارتباطا وثيقا . ويبرز في تحليله لمراحل الفعل الذي تترتب عليه المسؤولية

التوبة :

يدخل في الكلام عن الكبائر الكلام عن التوبة أيضا ، من نحو حكم الآثم الذي مات ولم يتب . والتوبة عن بعض الكبائر مسع الاصرار على بعضها الآخر . وكانت مسألة التوبة من القضايا المهمة المتصرعة عن القول بتفسيق الآثم وخلوده في النار اذا لم يتب (١) - وهذا هو أصل الوعد والوعيد المعروف عند المعتزلة

يذهب أبو علي الى أن الفاسق مغلد في النار ان مات على كبريته ولم يتب منها (٢) وهذا الذي يحكيه الشهرستاني عن أبي علي هو مذهب المعتزلة بوجه عام . وقد وافق ابا علي في ذلك أبو هاشم ، وان اختلفا في . هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الاصرار على

(١) حتى يبرؤى عن القاصي عبد الحمار بن احمد انه أنكر على اصحاب من عباد مؤنه دور توبة وتكرر له ولم يصل عليه . وان كان البعض يرجع موقف القاصي الى عوامل سياسية معينة .

(٢) الملل - على هامش الفصل ج ٣ ص ١٠٠ .

غيرها ، يرى ابا علي يذهب الى أن التوبة تصح ما لم يصّر على شيء من ذلك الجنس (١) . فلو أن الآثم تاب عن شرب الخمر وأصر على الزنا كانت توبته عن الخمر توبة نصوحا صحيحة فأما إذا تاب عن شرب قدح معين من الخمر وأصر على شرب قدح آخر ، فلا نسك في أن توبته لا تصح (٢) . وهذا ما يعارضه أبو هاشم الذي يرى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض » (٣) .

وقد دافع الجبائي الكبير عن رأيه بجملة حجج من بينها ، أنه على هذا الأساس الذي يتولاه ابنه « لا تصح توبة اليهودي مع اصراره على غصب دائق . فكان يجب أن يبتلى يهوديا وأن تجرى عليه احكام اليهود . ومعلوم خلاف ذلك » (٤) .

-
- (١) شرح الاصول الخمسة من ٧٩٤ .
 - (٢) شرح الاصول الخمسة من ٧٩٤ .
 - (٣) نفس المصدر والصفحة .
 - (٤) شرح الاصول الخمسة من ٧٩٤ .

القرآن معجزة وتفسيراً

تناول المعتزلة القرآن الكريم من عدة جوانب . وتطرقوا الى الكلام عنه في مناسبات مختلفة . كما يتضح من تتبع آرائهم في شتى الموضوعات .

لكن أهم الجوانب التي بحثها المعتزلة من كتاب الله كانت ثلاثة : أولاً من حيث أنه مخلوق أو غير مخلوق وثانياً من حيث كونه معجزة النبي صلى الله عليه وسلم . وثالثاً من حيث تفسير آياته أو تأويلها . سواء للاستشهاد بها ضد الخصوم أو لشرح وجهة النظر في الموضوع أو تفسير القرآن ككل مع النظر اليه من زاوية الاعتزال الخاصة .

وكان اهتمام المعتزلة بالقرآن طبعياً للماية فار مبادئهم وتعاليمهم كانت مؤسسة على النظر الديني الذي يستمد أصوله وعوامل وجوده واستمراره من آيات القرآن فلا بد لهم من العناية الشاملة به عناية تسقط حجج الخصوم وترد اعتراضاتهم وهذا ما نلاحظه في جميع مراحل الاعتزال . بل منذ ظهور هذا المذهب وتميزه على يد واصل بن عطاء . فقد كان واصل - حسبما ترويهِ زوجته أخت عمرو بن عبيد - اذا جنه الليل صف قدميه يصلي ، ولوح ودواة موضوعان فاذا مرت به أية فيها حجة على مخالفه جلس فكتبها (١) .

وقد اهتم الجبائي بطبيعة الحال بالنظر في القرآن الكريم من هذه الزوايا الثلاث التي أشرنا اليه . وكنا بينا مذهبهم في أن القرآن مخلوق - كقول أصحابه جميعاً - أثناء الحديث عن كلام الله ،

(١) طبقات المعتزلة - ص ٣٢

ولسنا بحاجة لترديده مرة أخرى . ويبقى علينا أن نعرف رأي الشيخ فيه من حيث هو معجزة النبي صلى الله عليه وسلم وما عرف عنه من اهتمام بتفسيره .

القرآن كمعجزة :

والآن لننظر في رأي شيخنا في القرآن من حيث هو معجزة وفي سر هذا الاعجاز . فقد اعتبر المعتزلة القرآن المعجزة الوحيدة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ويمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين (١) . أما ما عداه من خوارق الطبيعة فهي - كما يقول قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد - معجزات لشرح صدور المؤمنين (٢) ولا يتقبلها المعاندون . فلا تقوم حجة

وكان شيوخ الاعتزال قد اختلفوا في سر اعجاز القرآن ولم كان معجزا مع اتفاقهم في أنه معجز .

فكان إبراهيم النظام يقول ان اسر في اعجاز القرآن هو الصرفة ، بمعنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل اسئته ، لكن الله صرفهم عن معارضته مع قدرتهم عليها ، بان صرف دواعيهم الى ذلك (٣) . وقال انجاحظ ان وجه الاعجاز هو كون القرآن في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد العرب مثلها في تراكيبيهم - وهو رأي أغلب أهل العربية (٤) . وارتأى بعض المعتزلة هذا الاعجاز في النظم الغريب والاملوب العجيب في مطالع القرآن ومقاطعه وفواصله (٥) وقيل هو اخياره بالغيب وخلود من التناقض وعدم اختلافه على ما فيه من الطول . لكن أغلب القوم كانوا يميلون الى

(١) كتاب اعجاز القرآن - المعنى ص ٤١٤ - نفس المصدر ص ٤٠٧
(٢) المواقف - طبعة القسطنطينية ص ٥٥٨ - نفس المصدر ص ٥٥٧
(٣) نفس المصدر والصفحة .

اعتبار بلاغة الكتاب التعرير سرا لاعجازه . بالاصافة الى ما فيه من اخبار عن الماضي والمستقبل . وان كان هذا يأتي في المرتبة الثانية

ويبدو أن أبا علي كان من المؤيدين لهذا الرأي الأخير ، كما يتضح من استعراضنا لما حفظ لنا من ردوده على ابن الراوندي — وهو ما سنتمرض له بشيء من التفصيل .

ويظهر أن القرآن لم يكن يواجه ذلك الهجوم الشديد الذي كان في القرن الثالث . بسبب المد الانحادي وتأثر القوى المعادية للإسلام وتعاونها في سبيل هدم ركيزته الكبرى مما لم يكر في انبدايات الاولى للاعتزال . وكان لابي الحسن بن الراوندي النصيب الاكبر من هذا الهجوم في كتب الفها خصيصا للظعن على أسس النبوة بوجه عام والقرآن بصفة خاصة (١) فكان على انجاسي — ممثل المعتزلة وقتها — ان يقوم باندفاع عن ركيزة العقيدة الكبرى وبيان فساد رأي المعارضين وخطل ما ذهب اليه كتابهم . فكان عليه أن يأخذ بغناق ابن الراوندي — رأس الافعى — حتى يبطل مقالة الخصوم .

وبفضل ما كتب ابو علي في نقض كتب ابن الراوندي ورواه القاضي عبد الجبار وغيره (٢) ، نستطيع الالماء بشيء مما كان يدور حوله الجدل بالنسبة للقرآن وبالمقالات التي كانت مثار نقاش ولهذا فان حديثنا سيتركز — من هذا الجانب — على ما دار بين أبي علي وابن الراوندي . فانه مما يؤسف له اننا لا نجد شيئاً ذا بال في غير هذا المجال .

(١) من مثل : « التاج » و « الزمرد » و « الدامع » و « الفريد » (او الفرند) ومحورها

(٢) انظر كتاب « اعداد القوار » من المعنى في مواطن متفرقة . وكتاب « المنتظم في التاريخ » لابن الجوزي — الجزء السادس ص ١٠٠ وما بعدها

علاقة أبي علي بابن الراوندي :

وقبل الاسترسال في سطر آراء العجائبي ونقضه لكتيب ابن الراوندي نحب أن نشير إلى ما قيل عن العلاقة بين الرجلين من حيث الحياة ومن حيث الفكر .

فقد ذهب بعض الناحثين إلى أن الرجلين قد عاشا في فترة واحدة . أو هي متقاربة على الأقل . وأنهما اجتماعا في بغداد ودار بينهما نقاش في مسألة معارضة ابن الراوندي للقرآن (١) .

وذهب البعض الآخر إلى أن أبا علي لم يقابل ابن الراوندي وأن هذا الأخير مات قبله وأن ما يروى عن اجتماعهما على جسر بغداد حديث^٢ موضوع القصد منه إظهار تحاذل موقف ابن الراوندي أمام العجائبي . وبسبب كثرة ما عارض العجائبي ابن الراوندي في كتبه ، وأخذ أبي انوفاء بن عتيل عنه (٢) .

غير أنني شخصا لا أرى ما يمنع اجتماع الرجلين أو ما يتعارض مع إمكان هذا الاجتماع واحد في ترجيح ذلك هـده الأسباب :

أولا - ما جاء في كتاب « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى نقلا

(١) وهذا هو رأي ميرج أثنه في مقدمة « الانتصار » ص ٢٧ - ٢٨ معتمد على نص جاء في معاهد التنصيص « هو هذا » واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي يوما على جسر بغداد فقار له « يا أبا علي ألا تسمع شيئا من معارضتي للقرآن وتقصي له » فقار له « أنا أعلم بمخاري علومك ومخاري أمر دهرك لكن احاكمك إلى نفسك » فمر تحد في معارضتك له عدومة وهشاشة وتشاكلا وتلاوما وضما وحلاوة كحلونه قدر لا والله ! قال : قد كفيقتني فامصرف حيث شئت » .

(٢) راجع ما كتبه مول كراوس في « من تاريخ الاتحاد في الاسلام » للدكتور عبد الرحمن مدوي ص ٧٥ وما بعدها . وهو يدل على رأيه بملازمة ابن الراوندي لأبي عيسى الوراق الذي مات متقما عن أبي علي بكثير .

عن « شرح عيود المسائل » للحاكم الحشمي البيهقي الذي نقل بدوره عن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد - من قوله : « كان ابن الراوندي المخدول الملحد في هذه الارسة من هذه الطبقة » (١) . وهو يعني الطبقة الثامنة التي منها أبو علي (٢) .

وثانيا : ما أورده أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » عند حديثه عن ادعاء ابن الراوندي على الجاحظ - مقالة شنيعة في استعالة اعدام الله الاجسام بعد وجودها من قوله : « .. وهذا كذب على الجاحظ عظيم .. فاذا كان الرجل ميتا فكتمه وأصعابه تنبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب » (٣) .

وهذا نص يظهر منه ان كلام ابن الراوندي عن الجاحظ كـر بعد وفاة الاخير . ولو كان الجاحظ حيا لما ترك أمر الرد عليه (٤) .

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فان ارجح الاقوال ان الجاحظ

(١) طبقات المعتزلة - ص ٩٢ .

(٢) ولا ينظر هذا قدح كراوس (من تاريخ الاتحاد في الاسلام ص ١٨٢) في وضع امر المرتضى لاس الراوندي ضمن الطبقة الثامنة . وأشارته إلى ان ابن المرتضى - عاش في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي - (ص ١٨٥) لا تحمل أي قيمة اذا ما علمنا ان من المرتضى كان في تصبغه ناقلا حرقيا عن كتاب (شرح عيود المسائل) للحشمي وكتاب (فصل الاعتزال) للقاضي عبد الجبار - وهما يدكران ان الراوندي في الطبقة الثامنة - ولاحظ ان القاضي عبد الجبار مات سنة ٤١٥ هـ تقريبا وانه تنمذ لتلاميذ أبي علي وأبي هاشم . فهو مصدر قريب مسبقا ان يظهر ان كراوس لم يطلع على أي من (شرح العيود) أو (فصل الاعتزال) اللذين اكتشفا حديثا .

(٣) كتاب . الانتصار . ص ٢٢ . انظر أيضا هامش ص ٢١٧ من . الفرائد البيروني في الحصار الإسلامية . والدكتور بدوي أكد تزوير ابن الراوندي كثيرا مما لم تقبل المعتزلة وأستشهد بهذا النص .

(٤) نحن معدم ان كتاب . فضيحة المعتزلة - لاس الراوندي كان رد على كتاب الجاحظ « مصيلة المعتزلة » . من كان الجاحظ حيا وقت تأليف ابن الراوندي لكتابه لما ترك أمر الرد عليه .

توفي سنة ٢٥٥ هـ وكانت ولادته أبي علي م بين عام ٢٣٤ ، ٢٣٥ هـ .
فيكون سمر الجبائي - علي اول تقدير - فوق العتيرين حير ألف ابن
الراوندي كتابه « فصيحة المعتزلة » - باعتبار أنه الفه بعد وفاة
الجاحظ - أفلا يجوز بعد هذا ان يجتمع الرجلان ؟

فإذا اضفنا الى ما تقدم ثالث الامسياب . وهوما عرف عن أبي
علي من السفر الى بغداد وهو حدث (١) . وأن بعض المصادر تذكر
أن ابن الراوندي قد عاش عمرا طويلا ومات سنة ٢٩٨ هـ (٢) فإن
الاحتمال يترجح ولا يبقى هناك مانع من لقاء الرجلين ثم يرجعه
أكثر ما هو معروف من اتصال الجبائي بعدم الكلام منذ صباه . أعني
قبل خروج صاحب الرنح سنة ٢٥٥ هـ - حسب رواية الملقني (٣) .

وعلى كل حال فإنه من انجائز أن معارضة شيعنا لابن الراوندي
كانت في أول الامر معارضة شفوية . حير يجتمع به فيطلب هذا
رأيه في موقفه من القرآن وحكمه . وربما كان هذا في شبابه اسكر
حين زار بغداد . ثم ارتأى - بعد ان صلب عوده واشتد مساعد -
أن ينقصر عليه كتبه تحريرا . فنقصر كتاب « الدامع » و « الرمرد »
و « التاج » و « غيب الحكمة » و « قضيب الذهب » و « الامامة »
من كتب ابن الراوندي كما تقول الروايات . وكانت هذه الكتب
تدور حول مشكلات القرآن والنبوة والمعجزات ومتسكلة الحكم .
وكان ابن الراوندي قد خصص كتاب « الدامع » للطنن في القرآن
الكريم وفي كونه معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم من ناحية لغته
وفصاحته . ومن جهة اخباره عما لا يعلمه الناس . وقال ان في القرآن

(١) شرح عيود المسائل ج ١ ص ٦٢ هـ

(٢) المنتظم في التاريخ ج ٦ ص ٦٦

(٣) التنبية ص ٣٢

تكرارا وتناقضا واختلافا (١) -

ولأت الآن الى رأي شيخنا - كما بسطه القاضي عبد الجبار في (المعني) ونرى موقفه في هذا الامر .

ان أبا علي - كسائر المعتزلة - يعتبر القرآن معجزة النبي الاولى كما ذكرنا . والتي يمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين (٢) وهو كذلك عنده لان علم المخالف به كعلم الموافق (٣) . وليس الامر كذلك في سائر المعجزات . وهو معجزة من حيث فصاحته التي لا يبلغ أحد مرتبتها أو يأتي بما يقرب منها في الدرجة الاولى

وهذا مبدأ عام للمعتزلة في تقدير القرآن . ولهذا فان همم شيخنا انصرفت الى تبين ما فيه من بلاغة وحسن نظم وجمال أسلوب وتفوق مذهل في مجال التعبير بالكلمة ذات الحروف المعروفة للجميع ، المعجزة في ترتيبها وسياقها . وهم اهتموا ايضا بمقارنة انطاعين في قيمة القرآن كاية معجزة ، الذين حاولوا التشكيك في سلامة بنائه اللغوي ومرتبته انلاغية ، فقالوا مثلا ان فيه عيوباً تكمن في التكرار والتناقض والتضليل - على زعمهم الذي زعموه .

وكان من الطبيعي ان يتعرض شيخنا للرد على مطاع هؤلاء ، خصوصاً وأنه برز في عصر تصارعت فيه القوى وتجمعت التحديرات في وجه المسلمين عموماً والمعتزلة بوجه خاص . وكان القرآن الهدف الأكبر لهذا الهجوم .

(١) «عجاء القرار - المعني ص ٣٤٦ وتحسن الإشارة هنا الى ان معصم ردود أبي علي على كتاب « الدامغ » قد حظت لنا في هذا الكتاب . ومكاد نعثر على نفس الردود فسي ، المستظهر ، لاس الجوزي ج ٦ ص ١٠٢ - ١٠٤ ومن الممكن ان ابن الجوزي فقد كثيراً - خاصة فيما يتعلق بالنسب الراوندي - عن كتب الجبائي مباشرة - ان عن طريق أبي الوفاء علي بن عقير .

(٢) «عجاء القرار - المعني ص ٤١٤ قال القاضي . وهو ذكر ذلك في نقص الإمامة علي ابن الراوندي .»

(٣) نفس المصدر ص ١٥٢ .

التكرار :

كان أبو عبي يرد مثلاً على من ادعى أن في القرآن تكراراً للحوادث والآيات دون مبرر مما يعيبه ولا يجعله في مرتبة المعجزة السليمة من النقص . فيقول . « إن العادة من الفصحاء جارية بأنهم قد يكررون القصة الواحدة في مواطن متفرقة بألفاظ مختلفة . لاغراض تتجدد في المواطن وفي الاحوال وذلك من دلالة المفاحر والفضائل لا من دلالة المعاييب في الكلام » (١) .

أما بالنسبة للقرآن فإن التكرار فيه يرجع الى نزوله في مدة طويلة . هي ثلاث وعشرون سنة وكان المعلوم من حال النبي صلى الله عليه وسلم « أنه يضيق صدره لامور عارضة . فكأن جل وعز يسليه بما ينزل عليه من اقاصيص من تقدم من الانبياء عليهم السلام ... ولهذا قال تعالى : وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (٢) وهذا هو الفائدة من ذكر قصة موسى مع فرعون وقصص سائر الانبياء المتقدمين . حتى لا يفتم النبي بما يلاقه من أذى الكفار واعراضهم .

أما ما نجد في القرآن من تكرار الآيات مثل : « فبأي آلاء ربكما تكذبان » (٣) او « ويل يومئذ للمكذبين » (٤) فإنه لا يعد تكراراً ، لأن الأولى تأتي بعد تعداد النعم الكثيرة (٥) والثانية تأتي عند ذكر قصص مختلفة (٦) كما أن تكرار : « آله مع الله » (٧) كان تنبيهاً على التوحيد . وهو جاء بعد ذكر أمور مختلفة من صنع الله ونعمه (٨) .

(١) اعجاز القرآن - المغني ص ٣٩٧

(٢) نفس المصدر والصفحة - والآية هي آية ١٢٠ من سورة : هود .

(٣) سورة : الرحمن آية ١٣ - ٧٧ (٤) سورة : المرسلات آية ١٥ - ٤٩

(٥) اعجاز القرآن - المغني ص ٣٩٨ (٦) نفس المصدر - ص ٣٩٩

(٧) سورة : النمل آية ٢٦ - ٦٤ (٨) اعجاز القرآن - المغني ص ٢٩٩

رسلى كل حال . فان شيخنا ينفي أن يكون في القرآن تكرار معيب وهو يبين أن تكرار بعض اللفاظ والتكرار لا يعني تكرار المعنى ، وانما يكون ذلك لحكمة او لزيادة في التأكيد أو شرح الامر من جوانبه المتعددة وسد كل ثغرة ممكنة فيه (١) .

التناقض والاختلاف :

قال بعض الطاحين في القرآن ، ان فيه تناقضا في آياته وكان ابن الراوندي أعرف من صرح بذلك في كتابه « اندامغ » . وأورد بعض الآيات القرآنية للتدليل على صحة طعنه فقام أبو علي - كما رأينا - بكتابه « نقض الدامغ » يفند فيه آراء ابن الراوندي ويردها وهذا بعض ما جاء في نقض « الدامغ » باختصار (٢) .

قال ابن الراوندي : ان في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (٣) تناقضا لان دخول « الكاف » على « مثل » يقتضي اثبات المثل (٤) فبين أبو علي أن دخول الكاف في لغة العرب يقتضي تأكيد نفي المثل لا اثباته وأنه أبعد من قوله « ليس مثله شيء » (٥)

وقال ابن الراوندي . ان آية « فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بعيا بينهم » (٦) تناقض قوله تعالى « وجمعنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » (٧) وقوله : « أولئك الذين طبع الله

(١) راجع أيضا : اعجاز القرآن - المصنف ص ٤٠٠ - وقد حامت هذه الردود - كما يفرض القاصي - في مقدمة « التفسير » لأبي علي . راجع ص ٣٩٧ من المصدر السابق و (المنعرج من المحيط بالتركيب) مجلد ٤ ص ٤١ ط .

(٢) اعجاز القرآن - المصنف ص ٣٨٩ - ٣٩٤ قال القاصي . وقد تعرض شيخنا أبو علي القول في ذلك في نقض كتاب الدامغ وشرى المصدر رحمه الله بما أورد . ص ٣٩٠ .

(٣) سورة الشورى آية : ١١ .

(٤) يعني أن هذا بساوي قولنا « ليس مثل مثله شيء » فكأن هناك مثلا لله لا يشبهه شيء .

(٥) اعجاز القرآن ص ٣٨٩ .

(٦) سورة الحاشية آية ١٧ .

(٧) سورة الاسراء آية ٤٦ .

على قلوبهم ، (١) فرد الجبائي بأنه يعني في الآية الأولى الحجج والقرآن . وفي الثانية تشبيههم لأعراضهم عن النظر في الحجج بمن هذا حاله . و اراد في الثالثة أنه « حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وحتماً » فلا تناقض (٢) .

فاد قرر ابن الراوندي أن هناك تناقضاً بين آية « ومن يصلل لئلا يفسد من وحي من بعده » (٣) وآية « وريس لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم » (٤) قال أبو علي أن الآية في الآية الأولى يوم القيمة وفي الثانية في دار الدنيا وهم يسبوا وقتب واحد فلا تناقض وحتى لو كانت الآية في وقت واحد فلا تناقض لأن كور الشيطان ونيا لا يقتضي أن يصير وينفع ويخلص من الضلال ، فكيف تكون مناقضة ؟! « (٥)

وهكذا يعصي الجبائي في الرد على ابن الراوندي . فينفي ما ادعاء من تناقض آيتي « أن كيد الشيطان كان ضعيفاً » (٦) . واستحوذ عليهم الشيطان فأنسهم ذكر الله » (٧) مما يشعر بخبر الشيطان بعد تقرير ضعفه فيقول أن معنى ضعف كيد الشيطان أنه لا يقدر على مضرة وإنما يوسوس فقط فإن اتبعه الإنسان كانت المضرة فهو كالفقير يعري العبي يدفع ماله إليه مع قدرته على الامتناع . فإن وافقه استحوذ عليه . لا بقوة الفقير ولكن لضعف رأى الفنى واتباعه له (٨) .

بهذه الطريقة المعتمدة على الدقة المطلقة . وحسن الفهم للآيات الكريمة وإدراك مرامها وما تقصد إليه . والتدقيق اللفظي الدال على التمكن والعلم ، يكون رد أبي علي في بقية ما أورده ابن الراوندي في « الدامخ » (٩)

- ١ - سورة الحجر آية ١٠ ٢٠ - عجار القرآن ص ٢٩
 ٢ - سورة الشورى آية ٥١ ٢١ - سورة الحجر آية ٢٢
 ٣ - عجار القرآن - المفسر ص ٣٩١ ٢٢ - سورة النساء آية ٢٦
 ٤ - سورة الحادة آية ١٩ ٢٣ - عجار القرآن ص ٣٩١
 ٥ - فسر المصدر - انظر بقية الصفحات حتى ص ٢٩٤

ولا عجب ان يتخذ الجبائي موقف الدفاع عن سلامة تركيب القرآن من كل شائبة ، فقد كان المعجزة الاولى - ولعلها الوحيدة - التي يعتمد عليها المعتزلة ، وكان مستندهم الرئيسي في مناقشة كبريات المسائل الدينية والدنيوية .

تفسير القرآن :

نحن نعم اهتمام المعتزلة بالتفسير وعنايتهم بشرح آيات الكتاب العزيز منذ ان بدايات الاولى لنشأة المذهب . وكان الاختلاف بينهم وبين اهل السنة وغيرهم في كثير من المسائل يرجع الى الاختلاف في فهم الايات ، او هو يؤدي الى ذلك . والقولار صحيحان .

وقد عرف المعتزلة بمهيجهم الخاص في التفسير . وهو مهيج يعتمد على التحليل اللغوي الدقيق . وانتبحر في شرح معاني الكلمات المختلفة ، والاستشهاد بمأثور اللغة والشعر . حتى يستقيم المعنى مع مذهبهم العقلي - وهذا ما يسمى بالتأويل . أعني تأويل الآيات وانتبحر عما وراء ظاهرها . لكنه ليس تأويلا كتأويل اساطنية الدين يدعون ان هناك باطنا وظاهرا للقرآن فان تأويل المعتزلة يعتمد في اساسه على اللغة والعقل .

ولا يتيسر المجال الكافي هنا لنسب الموضوع وضرب الامثلة . وفي كتب الاعتزال ، وما ألف عنه ، كفاية للمستزيد (١) .

غير انه نعدر الاشارة الى ان اقدم ما عرف من تفسير المعتزلة - كمؤلفات متكاملة - هو ما ألفه ابو بكر الاصم (ت ٢٤٤ هـ) وهو الذي يقول عنه ابن المرتضى انه تفسير عجيب (٢)

(١) راجع مثلا الجزء الخاص بأعجاز القرآن من المعنى ، و كشف الرمحشري

(٢) ملقات المعتزلة - ص ٥٧ .

ولا ندري سر عجبه ؟ أهو كامن في لعته أم في كبر حجمه أم في
سواههم ؟ لكن هناك تفسيرات من بعض الشيوخ متناثرة هنا وهناك
خاصة فيما يتعلق بمسائل الخلاف وبالآيات المتشابهة .

وعلى كل حال فإن من تفاسير المعتزلة ما نال تقديرا كبيرا ليس
عند أصحابه فحسب ، بل ولدى أهل السنة أيضا . كما هو الحال
بانسبة لتفسير الرمغشري المعروف . وهو عمل ضخيم جليل
يشتمل على ثروة لغوية هائلة . وإيمار بأعجاز القرآن . وتدليل على
ذلك لا حد لهما . وهذا ما قد يكون شفع له عند أهل السنة فإن
تفسير الرمغشري معروف بأنه تفسير ينحو نحوا اعتزاليا واضحا
تماما

أما بالنسبة لشيخنا أبي علي فإنه لا شيء هناك يوازي شهرته
كمؤكد إلا ذبوع صيته كمفسر للقرآن الكريم وهذا أمر اتفق
عليه المعتزلة وأهل السنة مع اختلاف تقدير كل منهما للشيخ
في هذا المجال .

وحير ألف السيوطي كتابه « ضبطت المفسرين » لم يستصع أن
يتجاهل أبا علي - مع عدائه له - وذكره ضمن (المشاهير)
كالرمغشري والرماني (١)

وقد ورد ذكر تفسير أبي علي في كثير من الموطأين ذكره ابن
« نديم في « فهرسته » ضمن « الكتب المصنفة في تفسير القرآن » (٢)
وقال عنه أبو الفدا أنه « تفسير حافل موصول » (٣) وأورد المصطفي أنه
يقع في مائة جزء (٤) فأي جهد هائل هذا الذي قام به شيخنا وأي
عمل !

(١) طبقات المفسرين - طبعة طبراز سنة ١٩٦٠ مصورة عن طبعة ليدن ١٨٢٩ ص ٢
والرماني هو : أبو الحضر علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني المحسوي
ترجمته وكتبه في : الفهرست ص ٩٤ .
(٢) الفهرست ص ٥٦ . (٣) المبدية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥ .
(٤) التبيين - ص ٢٢ ولنظر : « شرح الأزهري » ج ١ ص ٣٧ .

ويبدو أن الشيخ قسم عمله الكبير الى قسمين : مقدمة وتفسير . وقد أورد القاضي عبد الجبار بعض ما ذكره في هذه المقدمة التي تدور حول رد الطعون الموجهة الى القرآن الكريم من ناحية خصومه كما يظهر فكان القاضي يقول : ذكر في مقدمة التفسير . أو جاء فيها . الخ (١) وهذا يعني أنها لم تضع الا بعد عصر القاضي وأنه أخذ عنه ونقل بعض ما فيها .

أما التفسير فالواضح مر تأمل « أماني المرتضى » أو السيد الشريف اطلع عليه ونقل عنه هو الآخر وقد أثبت المرتضى آراء كثيرة لأبي علي في أمانيه (٢) .

وعلى كل حال فإن الموصف أن كلا من التفسير ومقدمته ضاع كما ضاعت جميع كتب الشيخ بفعل الإهمال من ناحية وما تعرض له تراث الاعتزال بعد أفول نجم المعتزلة من ناحية أخرى

وقد تحدث الكثيرون عن « تفسير » أبي علي هذا ، وقال بعضهم كلاما يشعر بأنه ألفه بلغة أهل قرينته « جبي » فهل ترى هذا صحيحا ؟ وإلى أي حد مضى الشيخ في عمله هذا ؟ . يخيل لي أن ما تحب معرفته أولا هو . هل كان لأهل جبي « لغة » مستقلة خاصة بهم أم هي مجرد لهجة عربية أو فارسية ؟ إن الأشعري يقول انه رأى أب علي « ألف في تفسير القرآن كتابا أولا على خلاف ما أنزل الله عز وجل وعلى لغة أهل قرينته المعروفة بجبي » وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن » (٣)

(١) انظر . اعجاز القرآن - المفاتيح - في مواطن متفرقة .

(٢) ويقرر جويدزيهر أن محاولات المرتضى في تفسير القرآن . أحدث من تفسير الاستاذ المعتزلي القديم الحائلي . انظر المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ص ١١٥ كما يرجح أحمد أمين (ظهر الإصلاح ج ٤ ص ٤٢) أن الزمخشري أيضا اعتمد على تفسير الحائلي .

(٣) تبين كتب المفترى . لاس عساكر ص ١٢٨ .

ويروي أبو الفدا ابن كثير أن الأشعري رد على تفسير الجبائي وقال . « وكان القرآن نزل في لغة أهل جبِّي » (١)

وإذا كنا نفهم من هذين النصين شيئا فهو أن لأهل « جبِّي » لغة أو لهجة مغايرة للغة القرآن - أعني لهجة قريش التي نزل بها القرآن . ثم نحن لا نعلم مدى بعدها عن هذه اللغة أو قربها منها . لكنها على كل حال « ليست من أهل اللسان الذي نزل به القرآن »

ثم لنا بعد هذا أن نفهم شيئين آخرين من نص الأشعري ، وذلك حسب قراءة لنا لكلمة « أوله » فإن نحن قرأناها « أوله » على أساس أنها فعل ماضٍ ومفعوله ، فإن المعنى يكون أن أبا عبي تآول القرآن على لغة أهل قريته . وإن قرأناها : « أوله » بمعنى بدايته فإن معنى ذلك أنه كتب مقدمة تفسيره بلغة جبِّي وليس القرآن كله . ومن انعاش في نظري كنتا القراءتين ، ولا يمكننا القطع بأيهما أصح .

وعلى كل حال . وسواء كان الجبائي قد كتب تفسيره بلغة أهل جبِّي (٢) أو تأول القرآن على لغتهم . أو كتب المقدمة فحسب بهذه اللغة ، فإن تفسيره تعرض لهجوم عنيف من قبل الأشعري بعد انفصاله عنه في أغرب الظن . فأنبرى أبو الحسن فآلف هو الآخر تفسيراً ضخماً يرد به على تفسير أمثاذه السابق . وهو الذي سماه : « تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الاقك والبهتان » (٣) ثم اشتهر هذا التفسير باسم « الخازن » أو « المختار » وضاع هو الآخر فيما بعد . وقال في أوله : « .. أما بعد » فإن أهل الزيف

(١) اسدأية والنهاية . ج ١١ ص ١٢٥ .

(٢) ويدل على هذا الرأي - أعني أن تفسير الجبائي كتبه بلغة قريته - كاتب مقابله

(أبو هاشم) في - أثره المعارف الإسلامية .

(٣) تبیین کتب المفتری . ص ١٢٧ .

والصلال تأولوا القرآن على آرائهم وفسروه على أهوائهم تفسيراً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهان وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل بياح النعم ومثبعيه وعن إبراهيم نظام الخزاز ومقلديه . وعن الفوطي وناصريه وعن المنسوب إلى قرية جبني ومنتهبيه وعن الأشعج جعفر بن حرر ومجتهبيه . وعن جعفر بن مشر القصببي ومتعصببيه وعن الأسكافي الجاهل ومعظميه وعن العروي المنسوب إلى مدينة بصرى ودرية ورأيت انجاشي ألف في تفسير القرآن كتاباً أوله على خلاف ما نزل الله عز وجل وفي نسخة آخر قرينه المعروفة بحكي وليس من هن المنسوبة إلى روى القرآن . وما روى في كتبه حرف واحداً عن أحد من المفسرين وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه وبولاه استغنى به بكتابه كثيراً من الغواء واستنزل به عن الحق كثيراً من الصدق . يكر لتساعلي به وجه وقال الأمام الحافظ أبو القاسم رضي الله عنه ثم ذكر بعض مواضع التي أحفظ فيها الحديث في تفسيره وبيّن ما أخطأ فيه من تأويل القرآن » (١)

منهج تفسير :

يسدّر أنه كان لحديثي منهجه الخاص في التفسير و به التزم حصير معين لم يعد عنه . وهو منهج يعتمد على التاويل العقلي الخاص وعلى التحليل اللغوي دور ارجوحة إلى سديد أو أقوال سديدة بل هو يدخر في انصر انقري بمحرر عقله . فيحاول فهمه وإدراك مرمده و مستحلاص ما فيه مما يتفق مع العقل السليم وهذا منهج ليست المتسريين تعود فيه ما كانت كتب التفسير تتحضر بهده ابحرافات البعيدة الشاذة عن التقيد وعدم استعمال التمعيبات العقلي والسبق والمقدرة مما أدّى إلى خلط شديد وتسرب خرافات

(١) فبيير كذب المفترى - ص ١٢٩ .

امرائيلية أضرت بالتفسير ضررا بليغا (١)

وقد اخذ الاشعري - كما رأينا - على شيخه سهجه العقلي
 هذا وأنه « ما روى في كتابه حرفا واحدا من احد من المفسرين .
 وانما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه » فرأى أبو الحسن
 في هذا نقصا كبيرا ومأخذا عظيما على أبي علي .

ولا ينكر المعتزلة أنفسهم انصراف الحجابي من سرد زرا
 المتقديم وبعده عن التقييد به . سواء كان من أصحاب المعتزلة او
 من غيرهم فيقرر ، ابن المرتضى أنه كان « لا يذكر في تفسيره الا
 الاصم » (٢) . وهو ربما كان يسكره اثناء تعرضه مسائل فقهية او
 عموية فإنه كان « اذا ذكره قال . لو أخذ في فقهه وبعثه لكان خير
 نه » (٣) وقد اورد القاضي عبد الجبار في « المغني » والشريف
 المرتضى في « اماليه » تفسير أبي علي لبعض الآيات وفيه تصريح
 هذه السرعة المتحررة من أثر التقييد واسر السيوخ السد بقر
 واضحة جلية وقد تعرضت لشيء مما ذكره القاضي فيما سبق
 وسنلم بطرف مما عند المرتضى بعد قليل .

١١ فتح كتب التفسير اسمية كثير من هذه الاسرائيليات التي بحسب شيخه لا تستمع
 بمصر المفسرين بحكايات اميهور . والناظر في هذه الكتب يهونه . يرى منه حسي
 ان ابن جرير انطوى - معاصر الحجابي - لم يسنم من رعه توجيه الاحصار فيها
 ومن المؤكد ان تفسير أبي علي كان يعتمد على التفسير العقلي وما يسمى بالتفسير
 بالبري . في مقارن التفسير بالانوار - اعني بالاسماء الى المذهبين - وروايات عن تقدم
 في الماضي بقر من لعبد من واحد من اليهود والنصارى حيث يتصل ماخبار من
 اسرائيل وعيسى عليه السلام واشارته انظر الى ذلك على هذه الاخبار من
 تحريف وتشويه (راجع « الفصل » لابن حزم في مسألة امراءات اليهود والنصارى
 وتناقض اخبارهم واقوالهم في كثير من الامور) وعلى كل حال من التفسير بأسر
 يبدو اكثر استعمالا في الآيات المتضمنة ورياء الاحكام والتشريع وليس في قصص
 الانبياء ، وان كان للعقل دخل كبير في تمحيص الاخبار ونقدها والمقارنة بينها .

٢١ ضمنت اعترله ص ١٧ - ولعل ذكر أبي علي للأصم يرجع الى ان كتبه أقدم مؤلف
 معترفي في التفسير . فما كان يأت عن غيره لحرصه على ان يكون استشهاده - اذا
 عرض - بمصدر معتزلي قريب منه فكرا وروحا

(٢) نفس المصدر والصفحة .

التأويل والتحليل اللغوي :

استعمل المعتزلة ما يسمى بالتأويل في الآيات التي استند إليها خصومهم لاثبات وجهة نظرهم . وما بين التأويل والتفسير من خلاف هو شيء دقيق يرجع الى أن التأويل (١) يكون بمعنى تقليب اللفظ على وجوهه واستخلاص معنى غير ظاهر من الوهلة الاولى بالاعتماد على تحليل الكلمة تحديلا لغويا وصرفها الى النوجهة التي تتفق مع المذهب ولهذا فإنه يحلو لاهل السنة أن يدعوا تفسير المعتزلة تأويلا (٢) ليوهموا بأن فيه اعرابا في تحميل الآيات ما لا تحتمل وبعدا عن روح القرآن .

والحق أن البراعة في استعمال التحليل اللغوي . والاطلاع الواسع على شوارد اللغة والعلم بالشعر والامثال . واستعداد القياس العقلي عند المعتزلة مكن هؤلاء من السيطرة على التفسير واخضاعه لمسيرة مذهبهم

وقد رأينا كيف فسر ابو علي - او هر اول - آيات استند عليها الخصوم في مسائل الرؤية والتشبيه بما ينفي هذين الامرين عن الذات الانهية ويرد الله سبحانه عنهما (٣) . وكيف أول آيات الطبع والختم . والسمع والبصر . والهدى والضللال . الى غير هذه من الآيات لكن لا بأس - فيما أحسب - من ايراد تفسير شيخنا ببعض الآيات المتنوعة الاخرى . حتى نرى صورة واضحة لمنهج في التفسير .

(١) قبل هر مرادف للتفسير . وقيل هر أحص من التفسير . كشأن اصطلاحات الفروع ص ١٢٨ مادة (أول) .

(٢) راجع (طبقات المفسرين) للسيوطي ص ٢

(٣) مثل آيات الرؤية . وهو يفسر ما يعصب الى الله من الاعضاء على أساس اعتزالي فيقرر أن معنى (اليد) مثلا هو معنى المعمة . أنصوري الدين ص ١١١

ففي آية : « وكذلك جعلت لكل نبي عدوا شياطين الانس
والجن » (١) قال أبو علي : ان « جعل » هنا معناها « بين » وليس
« فسر » فانه مما لا يتفق مع العدل والنصب الانهيين أن يجعل للرسول
من يقب في سبيل دعوتهم من شياطين الانس والجن (٢) .
واستشهد ببيت الشعر :

جعلنا لهم نهج الضريق قاصبعوا
على ثبت من أمرهم حيث يعموا (٣)

وقد ذكر الشريف المرتضى في « أماليه » ثلاثة أقوال في تفسير
آية « وليس البر باب تنازل البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى
وأتم البيوت من ابوابه » (٤) قال : « ورابعها - وهو جواب
ابي علي الحلي - ان تكوير الخائفة في هذا الكلام ضرب المثل ،
وإذا برأ البر أن يأتي الرجل الشيء من خلاف جهته ، لا رايته
من خلاف جهته يخرج الفعل عن حد التصواب والبر الى الاثم
وخطئ ، ويبقى البر واستقرى ، وامر باتتار الامر من وجوها وأر
تعمل عن ابرجود التي به وجت وحسنت ، وجعل تعالى ذكر البيوت
وظهورها وابوابها مثلا لا العاد في الامر عن وجهه كالمعدل في
البيت عن بابه » (٥)

وأورد المرتضى ايضا تأويل الجاني للآية « أولئك هم
نصيب من كسبوا والله سريع الحساب » (٦) فقال : « اراد أنه

(١) سورة الامعام آية : ١١٢ .

(٢) ركد يفرر جعفر بن مشر بن وصيه للحيد . . علم انه لا يجوز على الحكم الحاكمين
من دمر مكرمه ثم يجوز دمه ، صفقات المعتزله من ٧٦

(٣) تفويم اسد ر . بيافور - ج : ١ من ٢٧٦ طبعة مارجليوت (عن جولدريهر في كتابه
المداهب الاصلاحية في تفسير القرآن .

(٤) سورة : النقرة آية : ١٨٩ .

(٥) أمالي المرتضى ج ١ من ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٦) سورة النقرة آية ٢٠٢

عن وجل يحاسب الخلق جميعا في أوقات يسيرة . ويقال ان مقدار ذلك مقدار حب شاة ، لانه تعالى لا يشغله محاسبة بعضهم عن محاسبة غيره . بل يكلمهم جميعا ويحاسبهم كلهم على أعمالهم في وقت واحد . وهذا أحد ما يدل على أنه تعالى ليس بحسب وأنه لا يحتاج في فعل الكلام الى آنة . لانه لو كان بهذه الصلقات - تعالى الله عنها - لما جاز ان يحاطب اثنين في وقت واحد بمخاطبتين مختلفتين . ولكان خطاب بعض الناس يشغله عن خطاب غيره ولكانت مدة محاسبته للخلق على أعمالهم طويلة غير قصيرة « (١) .

وحكى الشريف المرتضى وجهين في تأويل آية . « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيستغفرون ما تسابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الالباب » (٢) .

أحد هذين الوجهين . يعلم تأويله الله والراسخون في العلم . فيقولون : « آمنا به كل من عند ربنا . والوجه الثاني : » والراسخون في العلم « مستأنف غير معطوف . هم لا يعلمون تأويله بل يقولون : آمنا به عند ربنا . وقد اختار ابو عبيد الجاسي هذا الوجه وضعف الأول بان قال قول الراسخين في العلم « آمنا به كل من عند ربنا » دلالة على استسلام لانهم لا يعلمون تأويل المتشابه كما يعرفون تأويل المحكم . ولان ما ذكرناه من وقت القيامة ومن التمييز بين النصير والكائن هو من تأويل القرآن . اذا كان داخلا في خبر الله - وهو ما نسميه المؤول - والراسخون في العلم لا يعلمون ذلك « (٣) .

(١) أمالي المرتضى ج ١ ص ٢٩٠ .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

(٣) أمالي المرتضى ج ١ ص ٤٣٩ - ٤٤١ .

وفي تأويل الآية : « ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين » (١) ذكر المرتضى ثلاثة أجوبة ... والجواب الثالث ما اختاره أبو علي الجبائي ... وهو أن يكون معنى (هم بها) اشتهاها ومال طبعه انى ما دعت إليه . ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة في مجاز اللغة همًا ... ويحتمل أيضا ما ذكره أبو علي وهو أن يكون البرهان دلالة الله تعالى له على تعريم ذلك عليه ، وعلى أن من فعله يستحق العقاب . وليس يجوز ما ظنه الجهال من رؤية صورة أبيه يعقوب عليه السلام متوقعا له أو النداء له بالرجل والتحويص ، لان ذلك ينافي المحنة وينقض العرض بالتكليف ، وهذا سوء ثناء على الانبياء » (٢) .

وجاء في « شرح عيون المسائل » (٣) ان أبا علي سئل عن قوله تعالى « لمن الملك اليوم » ، وان من الناس من يقول انه يقوله بعد فناء الخلق . فقال الجبائي : انه تعالى أراد بقوله « لتندر يوم التلاق » أي يوم البعث « يوم هم بارزون » أي من قبورهم « لا يخفى على الله منهم شيء » (٤) فيقول الله لهم : « لمن الملك اليوم » ؟ فآهل الايمان يقولون على ما كانوا يقولون : « لله الواحد القهار . والكافر يقوله على الصفرة » (٥) .

ومهما يكن الامر ، فانه تتجلى في منهج أبي علي في التفسير النزعة العقلية الاعتزالية بما فيها من استبعاد للتقليد والحكايات ،

(١) سورة : يوسف آية : ٢٤ .

(٢) أماسي المرتضى ج ١ ص ٤٨٢ .

(٣) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية للجزء الاول ص ٦٣ و .

(٤) سورة : غافر آية : ١٦ .

(٥) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ و - يعني وهم صاغرون .

ويصير الاتجاه أو استعمال القيام العقلي والتحليل اللغوي في تفسير الآي المتشابه أو ما يتخذ الحضور سلاحاً في أيديهم كما تكرر الرغبة المحسنة في تطويع القرآن للبرهنة على صحة المذهب ومبلاطته . مع احاطة بالمعاني وتعمول مرامي الكثر العريز وكل هذا يظهر غائب في مقدمات كبر من عادة الجاهلي ان يمهّد بها لتفسيره يسرّح فيها مراميها واهدافه ويهيئ النفوس سماعه وفهمه ما يتعرض له ونعل مقدمة تفسيره الكبير التي أسرفنا اليها شيء من هذا التغيير وأثر من هذه العادة وقد ذكر أبو الحسن بن جرير في أوّل أبي علي ستر نيمبي التفسير قسّم في يوم واحد تفسير سورة « الحمد » ثم لما ذكر من المدقار . يجب أن يسمي فيه مقدمة وأملأه على الوجه الذي هو عليه (١) .

(١) نفس المصدر السابق والصحة .

مسائل أصول الفقه

يسر علم الكلام مجرد جدل في بعض المسائل الفكرية المستعلقة، على الرغم من تشعب ميادينه وخوض أهله في مشكلات الفلسفة وامرر الصبغة وما وراءها . ولا يقتصر اهتمام المتكلمين على مباحث اللهات لاهية والصفات والأفعال وما يتصل بذلك من مسائل الجوهر والعرض وانجسم وحدوثة . وما تناكل هذا من دقيق النظر فار هدو المتكلمين في أسامه هو اندفاع عن العقيدة الدينية بالادسة وابراهيم العقلية - كما يقول ابن خلدون (١) وبهذا فانه من الضروري لم كان هذا شأنه ان يحوصر في مختلف القضايا المتصلة بالدين من قريب أو بعيد . وهو الأمر الذي أدى الى ما سراه في كتب الكلام من تشعب وامتداد وتوسع وشمول . حتى اننا لا نكاد نجد كتبا من امهات كتب الكلام يغبر من مناقشة متدين روايا المعصلات ومختلف جوانبها .

ربقدر ما اقترب المتكلمون - والمعتزلة على وجه الخصوص - من الفلسفة والنظر المطلق . وبقدر اهتمامهم بالصبيعة والانسار مما يدخل في باب التجربة أو التأمل العقلي البصرى . فانه لم ينسروا رتباهم الوثيق بالدين في مسائله الكبرى وتفصيلاته الصغيرة فكانوا فقهاء بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة . يصدرون عن مذهب معين ووجهة نظر خاصة . وكان للمعتزلة آراؤهم في كل المشكلات الفقهية والتشريعية كالعبادات والاحكام ونحوها - مثلهم مثل أي فرقة اسلامية أخرى ولا شك أن لهم كتباً ومؤلفات في

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٣٥ تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي وهو يقول عن عبد الكلام : هو علم ينصم الحجاج عن العقائد الايمانية بالادله العقلية .

هذه الموضوعات . وإن لم يصل اليه ما ينبغي من عند أهل السنة بسبب عوامل معروفة لكن تفاسير معتزلة - وفي مقدمتها تفسير الرمضاني - تحمل دور ريب وحيثه نظر متكاملة في مسائل الفقه والتشريع .

وعلى كل حال فإن ما يهمننا في امرتنا الاولى هو المبدى الكبرى للتشريع - لا تفصيلاتها - وسنرى رأي ابي علي فيها بقدر ما تيسر من المصادر المرحومة (١) وهذا ما نسمي به مصدر القياس والاجتهاد والاجماع

ونحن نعلم من مصادر التشريع في الاسلام - بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم - أصبحت أربعة هي الكتاب والسنة والرأي - او القياس - والاجماع (٢) فنشأ - هو الاصل الاول من أصول الاحكام الشرعية ، وهو لا يزال كذلك وسيظل ولا خلاف في هذا بل يستمر اليه الانحلال في تفسير الآي واستنباط معانيها .

اما السنة النبوية فهي ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الاوامر والنهي (٣) ويدخل في هذا باب الحديث الشريف وهو ثاني المصادر .

ويلى ذلك ما يسمى بالرأي ، او القياس ، او الاجتهاد -

(١) كما قد تعرض بعض اساتذ الفقهاء ، كشوكة والديار وبحرهم أثناء الكلام عن الاسان ، لارتباط هذه المسائل به وبأفعاله ، ولم يدر ضرورة لاعادة صياغتها هنا ، فيرجع القارئ اليها اذا أحب .

(٢) انظر تمهيد تاريخ الفسفة الاسلامية للشيوخ مصطفى عبد الرزق طبعة ثانية ص ١٧٠

(٣) من معاني السنة . احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي (ص) من قول ويسمى الحديث او قول او تقرير ، كشاف مصطلحات الفهر ، مادة سنة

والكلمات الثلاث تأتي على معنى الترادف (١) - وهو بمعنى إعمال
الرأي جهد الطاقة مع اتخاذ مثل يقاس عليه .

وكانت هذه الاصول الثلاثة معتبرة ايام النبي صلى الله عليه
وسلم وفي عهد النضجاية الاول ثم جاء الاجماع من بعد ، وفي معناه
خلاف كثير الا ان مفهومه . اتفاق جماعة المسلمين على أمر ما -
وبشروط معينة - دون غفلة عن كتاب الله ولا السنة ولا
القياس (٢) . فهو في المرتبة الرابعة معتمد على ما سبق .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن المعتزلة لم يهتموا كثيرا بالمصدر
الثاني الذي ذكرناه - أعني السنة وعمده الحديث - وكانوا غير
متخصصين في الحديث بل كانوا أحيانا حصماء الأداء للمحدثين لا
يصدقون كثيرا من رواياتهم . وهم قد يرمونهم بالكذب والعشور
وهو موقف معروف من النظام (٣) وسرد وكار سببا مباشرا في
نقمة أهل الحديث - وانحيازة خاصة - رشحهم على المعتزلة هذا
الخط الشديد مما هو معروف مشهور

وقد سبق الكلام عن موقف المعتزلة في بي عبي من القرآن الكريم
وتفسيرهم له . ولا شك أن المعتزلة كبقية المسلمين يتخذون من
القرآن أهم مصدر تشريعي يعتمدون على آياته ويرجعون في الاحكام
والعبادات اليه . لذا فإن حديثنا هنا سينصب على المصدرين الباقيين:
القياس والاجماع وتبيان وجهة نظر انجائني فيهما بقدر الامكان

القياس :

اتفق أغلب المعتزلة على القياس الشرعي واتخذوه أصلا من

(١) تمهيد لتدريج الفلسفة الاسلامية - ص ١٢٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٠ .

(٣) راجع - نبراهيم بن صيار للنظام - للمكتوب أبي ريده ص ٢١ .

أصول التشريع وأن لم يتفقوا جميعاً على ذلك ، فقد كان إبراهيم النظام اعترض عليه وقامت مجادلات بينه وبين أبي الهذيل الذي رد عليه وقمعه في ذلك هو وأصحابه . وكان بشر بن المعتز - رئيس ابغداديين - من أشد أنصار القياس ، وكان كأنما ينطق في ذلك مع أبي الهذيل بلسان واحد . (١)

وقد اتبع أبو علي سبيل العلاف في نصرة القياس والاخذ به - مثله وافقه في مسائل عديدة ، فما هو أساس العمل بالقياس عند أبي علي ؟ أعني ما المبرر للاخذ به كسبيل للأحكام الشرعية ؟ ..

يقول بعض المعتزلة : ان الصحابة قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بالقياس والاجتهاد مشاهدة (٢) . ورأت أنه أمر بعض من أنفذ من حكامه وولاته إلى الاطراف البعيدة بأن يحكموا برأيهم ان اعوزهم الحكم من الكتاب والسنة . وكان أشهر من روى عنه ذلك معاذ بن جبل (٣) وقد قطع أبو هاشم بأن الصحابة عملوا بالقياس من أجل خبر معاذ هذا (٤) . أما أبو علي فلم يقطع به و « جوز أن يكون العمل بالقياس مأخوذاً عنه أو عن غيره من

(١) النظام - ص ٢٦ .

(٢) الخلاف بين الشيعير للقاضي عبد الحبار من احمد الاسد انادي . مخطوطات مكتبة الفاتيكان . روما تحت رقم ١١٠٠ - مخطوطات عربية ص ٧٥ و .

(٣) هو معاذ بن عمرو بن اوس الخارجي الانصاري . وجهه النبي (ص) عاملاً له انسى انيعز . وسائله : بم تقضي ؟ قال معاذ : بما في كتاب الله . قال الرسول : هان لم تجد ؟

قال : بما في سنة رسول الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : احتج برأيي . فقال رسول الله (ص) الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله . . الاستيعاب ، لاسر عند امير ص : ١٤٠ طعة البيهاري .

(٤) اعلاف بين الشيعين ص ٧٥ و .

الاخبار (١)

وربما كان عدم قطع أبي علي هذا راجعا الى أنه كان يضعف صحة الخبر (٢) من ناحية والى تفرقه بين « الرأي » و « الاجتهاد » بالرأي « من ناحية أخرى . فان الاول عنده لا يعتمد بالضرورة على نص من كتاب أو سنة يقاس عليه ، فيكون معنى « الرأي » منفردا هنا هو التفكير والتدبر والتعقل واستنباط حكم عقلي صرف . بينما يتطلب الثاني وجود هذا النص ليمعن فيه الانسان النظر ويجتهد في تطبيقه على الحالة التي أمامه ، فهو أقرب الى القياس والتعميل ولما كان الحديث يأمر معاذاً أن « يجتهد فيها برأيه » فلا بد - في رأي الشيخ - من افتراض وجود نص من الكتاب أو السنة . لكن غرض النبي صلى الله عليه وسلم أن « الاجتهاد بالرأي » هذا يكون حين ينعدم النص .

ومن هنا ضعف شيخنا الرواية ورأى عدم الاعتماد على هذا الخبر وحده . وحسن العمل بالقياس على أساس أخذه غيره موثوق بها (٣) .

وهذا تدقيق يبين لنا الى أي حد أوصل النظر المستمر أهل الكلاء في البحث عن الدقة المتناهية والاهتمام بجميع نواحي المسائل المطروحة .

وعلى كل حال ، فانه يظهر أن أساس العمل بالقياس والاجتهاد بالرأي عند أبي علي هو الاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الى جانب اعمال العقل والتفكير والتدبر .

(١) الخلاف بين الشيعيين ص ٧٥ و

(٢) كتاب « الشرعيات » من « المغني » ص ٣٠٠

(٣) الخلاف بين الشيعيين ص ٧٥ و

ما لا يجوز قياسا :

قلنا ان فقهاء المسلمين عرفوا القياس كمصدر من مصادر الاحكام الشرعية وهم عملوا به وطبّقوه تطبيقا واسعا في كثير من الاحايين (١) . واعتمدوا عليه في التشريع الاسلامي اعتمادا كبيرا ولم يعترض المعتزلة على هذا الامر بل أيّدوه وصانّوه لانه مما يسائر نظرتهن العقلية . وكذلك فعل أبو علي .

لكن القياس - وان استخدم في الاحكام بكثرة - فان له حدودا لا يتعداها ، ولا يجوز أن يستعمل فيها . فهل يجوز مثلا اثبات صلاة سادسة قياسا على الصلوات الخمس ، أو ضرب من اتركاة أو الكفارات أو الحدود التي جاء بها نص ؟

من البديهي أن هذا غير جائز عند الشيخ (٢) - فان هذه أمور نزل الوحي بها وبتحديدها ولا يمكن القياس فيها أبدا .

التعبد بالاجتهاد :

وقد ثار سؤال آخر حول الاجتهاد وحدوده في مجال العبادات من حيث الفروع - أعني من حيث تفاصيلها وكيفياتها - وهو : هل يجوز التعبد بالاجتهاد ؟ وهل يجوز للنبي ذلك أم لا يجوز ؟

يذهب البعض - وفي مقدمتهم الشافعي وأصحابه - الى أن النبي صلى الله عليه وسلم تعبد بالاجتهاد في الاحكام الشرعية (٣) .

(١) اشتهر بما رأي انما أبي حنيفة للعمار راجع المهرست ص ٢٨٦

(٢) كتاب الشرعيات - المعني ص ٣٢٤

(٣) الخلاف بين الشيعيين ص ٢٠٧ ط

أما أكثر شيوخ المعتزلة فقد ذهبوا - كما يروي القاضي عبد الجبار - إلى إنكار ذلك « وإن كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد به » (١) . وهم يعنون بذلك أن طريق العلم بالاحكام الشرعية هو الوحي ، فإن له مهمة غير مهمة العقل تنحصر في تبيين مؤقتات اطاعات ومقدرات الاحكام (٢) ومن هنا رفضوا أن يتعبد النبي بالاجتهاد أو القياس واشتراطوا نزول الوحي عليه بذلك (٣)

وموقف أبي عبي وابنه جني في هذا الموضوع ، وهما نصدا عليه بوضوح في كتبهما (٤) ويقول القاضي عبد الجبار أن أبي عبي قرر نه « لا يجوز أن يتعبد الانبياء بالاجتهاد في الاحكام الشرعية » ، في الامر الواقع ، وإن كان لا يمنع ذلك عقلا (٥)

وليس هذا الموقف ناشئا عن جمود فكري أو تمسك بالنصر ، واما هو ايمان من الشيخ بوجود تنزه الاحكام الشرعية عن أن تكون عرضة للاجتهاد ، فلا يكون انصواب فيها كملا مثم لو كانت وحي يوحى . وهذا ما جعله أيضا ينكر أن يكون حكم سليمان عليه اسلام (٦) اجتهادا ويقرر أنه صادر عن نص (٧) .

ولا ريب أن مذهب شيخنا ناتج عن التفرقة انطيفة عند بير « القياس » و « الاجتهاد » إذ يظهر أن معنى الاول ينصرف إلى ما يعد نزول الوحي ولا اعتراض عليه بالنسبة للنبي وغيره . ويكون الثاني دون نزول الوحي أو قبله ، وهو لهذا منع من استعماله في العبادات التي اختص بها الوحي ، وإن لم ينكره في ما عداها من الامور .

١) نفس المصدر السابق والصفحة ٢٠ (٢) أنصر ما يلي في الحديث عن اشريعة العقنية
 (٣) الخلاف بين الشيخين ص ٢٠٧ ط (٤) نفس المصدر والصفحة ٢٠
 (٥) الخلاف بين الشيخين ص ٢٠٧ ط (٦) نفس المصدر صفحة ١٨١ ط
 (٧) نفس المصدر والصفحة ٢٠ ويسمى التمه التي أن . الاجتهاد . هنا ليس معناه . القياس .
 فإن ما يرادف القياس عند شيخنا كما ينظر هو . الاجتهاد بالرأي ، اما الاجتهاد مجرد .
 فهو أعمال الفكر جهد الطاقة للوصول إلى نتائج دون الرجوع إلى نص .

حكم الاجتهاد :

كان للاجتهاد دور كبير في نشأة المذاهب الاسلامية الفقهية ، وكان له احترامه وتقديره في نظر العلماء والفقهاء . ومن الطبيعي أن يختلف الناضرون في سبيل الاجتهاد وفي نتائجها تبعاً لاختلافهم في فهم النصرة وتفسيرها وفي الاسلام رحابة صدر لهذا الاختلاف ، بل ان الرسول الكريم ليحث على الاجتهاد والنظر والتدبر واعمال الفكر وتروى عنه صلى الله عليه وسلم عدة احاديث في هذا الباب

وقد اختلف العلماء ايضا في الحق : أين يكون ؟ هل هو في اجتهاد معين أو في عدد منها أو في جميعها ؟

يذكر القاضي عبد الجبار أن هناك من ذهب الى أن الحق واحد منها . وأن عليه دليلاً يوصل اليه . وهناك من رأى أنه واحد منها قد يضمن على المجتهد فلا يصل اليه . فهو مقدور غير مأثور لكن القول الأرجح أن « كل مجتهد مصيب » (١) ولعل هذا يعني أن إصابة المجتهد تكون في الاجتهاد نفسه لا في النتيجة . والاعتماد هنا على حديث النبي صلى الله عليه وسلم « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » (٢) .

ويقرر البعض على هذا الأساس أنه لا خطأ في الاجتهاد — بمعنى الذنب — والالما أثيب عليه ، ومضوا يقولون : « ان المجتهد اذا سلك طريقة الاجتهاد فهو مصيب في الاجتهاد وفي المجتهد فيه وكل ما أدى اجتهاده اليه فهو حق لم يكلف مساواة » (٣) وعلى هذا لا يكون الاختلاف

(١) الخلاف بين الشيعيين ص ١٦٩ و ١٦٩ ظ

(٢) انظر كتاب الشرعات - المصنف - ص ٩٠ وقد انكر أبو علي صحة الخبر لأمير يرجع إلى سننه ولأمير يرجع إلى مقفه ،

(٣) الخلاف بين الشيعيين - ص ١٧٠ و

في التنازع - عند خوض اسية والرعية في الرسول الى الحق - مدعاة للشحناء والبغضاء والاكفار ، وهو ما جرى - للاصف - يـ طوائف المسلمين ، بل ينطبق القول المأثور هنا ان اختلافهم رحمة

هذا المذهب - وهو أن الحق في جميع الاجتهادات - هو مذهب أبي حنيفة وأبي الهذيل وأبي علي وابنه أبي هاشم وأبي عبدالله البصري (١) . ولعل أساس مذهبهم هو القول بالاشبه ، أعني ما يقرره أبو حنيفة من « أن في كل واحد من هذه الاقاويل حكما عند الله تعالى هو الاشبه . وبما عبروا عنه بأن ذلك هو الصواب وهو الحق » (٢) .

الاجماع :

وهو في اللغة : العزم والاتفاق . وفي اصطلاح الاصوليين : اتفاق خاص . وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على حكم شرعي (٣) .

وقد اتخذ فقهاء المسلمين الاجماع مصدرا هاما من مصادر التشريع ، واتجهوا الى تأكيده بعد الكتاب والسنة ، وتأکید قيمة اتفاق كلمة الجماعة الاسلامية على حكم . وكان هو الاصل

(١) نفس المصدر السابق والصفحة .

(٢) نفس المصدر والصفحة . وانظر « الشرعيات » ص ٢٧٧ وفيه . « وقد حكى عن أبي علي أن في مسائل الاجتهاد ما هو الاشبه عند الله جل وهز ، وان المكلف انما يكلف الاشبه عنده وفي غالب ظنه . فان وافق ذلك كان افضل وان لم يوافق فقد أدى ما كلف » ١ هـ . ولنا ان تفسر معنى الاشبه بعد هذا على ان هناك حكما امثل وحكم اشبه ، فاذ اجتهد المكلف وواقفه كان بها ، والا فلا حناج عيه - ويكلف الاشبه به ، و الاقرب اليه وهو الذي توصل له باجتهاده . وفي القرآن الكريم : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » . سورة : الشورى آية : ١٠

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون - للتهانوي ص ٣٣٩ - ٣٤٠

الاعتقاد الذي لم يعرض على كثره ، أصلا للتسريع الا قليل من
العلماء . وكان أكبر وسيلة في رفعه - السنة الاسلامي (١)

لكن هذا لا يمنع من وفرة العلام في الاجماع وفي حجيته وفي
أهمية الاجماع السابق واشتراط اتفاق الامة كلها او عدم اشتراطه
.. الى نحو ذلك مما هو مشهور في كتب الفقه . ومن الممكن القول
على هذا الاساس . أنه لم يكن هناك اجماع حتى في أمر الاجماع !

وعلى كل حال ، فان انجباري كان يرى ان الاجماع حجة ومخالفة
غير جائزة (٢) . وهو هنا يخالف النظام الذي أنكر حجية
الاجماع (٣) .

ويعني أبو علي بالاجماع « اجماع الامة واجماع الطائفة
المنحلة المجانية للكفر » (٤) . سواء كان على أمر توقيفي نصي «
على مسألة أدى اليها الاستنباط والاجتهاد (٥) . وطبيعي الا يكف
اجماع الطائفة المناسقة حجة . كما لا يعتد بخلاف من ثبت كـ
وفسقه ويخرج عن الاجماع .

وبينما كان معترلة بغداد ينهبون الى أن انعقاد الاجماع يصح
مع مخالفة الواحد والاثنين اذ الاجماع عندهم يعني الاغلبية . نرى
أبا علي يترجم مدرسة انصرة - يتبعه ابنه أبو هاشم وأبو عبدالله
البصري - في القول بأن الاحماع يبطل بمخالفة الواحد والاثنين

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٦٢ .

(٢) اختلاف بين الشيخين - ص ١٥ .

(٣) الدرر بين الفرق ص ١٤٣ وجور اجماع الامة كلها على الخطا .. وكان دافعا لحجب
البراهن وحجة الاجماع .

(٤) الشرعيات ص ٢٠٨ .

(٥) اختلاف بين الشيخين ص ٣٩ .

« لا يكون حجة بذلك (١) وهذا القول مبني على مذهبه في أن مخالفة
الاجماع ، حادثة ومن هنا امتنع خلاف الواحد والاثنين
وهنا تصدر نزعة تقنين واضحة عند شيخ المعتزلة الذين كان
نصورهم للأحكام مطلقة لا تحتل حدودا وهذا منتهى النزعة
التقنينية عندهم التي طبقوها فيما يتعلق بذات الله ومسؤولية
الانسان المترتبة على حريته . وهو نفس ما فعلوه في الاجماع ، فان
خلاف الواحد والاثنين يلغي « عمومية » الاجماع كما يحدث في
النظرية العلمية تماما ».

ومن الغريب أن ترى شيخنا يجوز الاختلاف في الاجتهاد ويسمح
به ، ثم هو يتمسك بالاجماع الكامل المطلق . ولعل مسبب هذا المذهب
يتضح من كون الاجتهاد يعود الى أفراد وهو ليس حجة ، بينما يرجع
الاجماع الى الامة - أو الطائفة - ويعتبر حجة ، كالكتاب والسنة .

لكن اجماع الامة - فيما يبدو - غير متيسر على الدوام ،
ودواعي الخلاف أكثر وأسباب الشقاق أكبر ولهذا فان أبا علي
يكتفي في التعبير عن الامة بالطائفة غير الفاسقة أو بخيار الامة
وعدولها وهو ربما عنى بهؤلاء صحابة النبي صلى الله عليه
وسلم وخيار التابعين ، وقد كان المعنى بالاجماع في العادة اجماع
الصحابة من الصدر الاول واتفاقهم على حكم ، ينصر أو يدونه ، ثم
يأتي دور القياس والاجتهاد من بعد .

ويستدل أبو علي على صحة اجماع الصحابة بالآية الكريمة :
« وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا » (٢) ويعلق القاضي عبد الجبار على هذا

(١) الخلاف بين الشيعيين - ص ٢٥ و (٢) سورة : البقرة آية : ١٤٣

بقوله ان « الوسط هو العدل ولا هذه حاله الا وهم خيسار . لار
الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه » (١)

فاذا ما انقسم الصحابة في امر الى فريقين وابع كل فريق منهم
نولا ، لم يجوز ابو علي لمن بعدهم احداً قول ثالث (٢) . حرصا
على حصر نطاق الخلاف ، وتفاديا لاسباب الشقاق .

ومن الممكن انه حدث قول بين انصعية ، فكانوا بين قائل به
وساكت عنه . فهل يعتبر هذا اجماعا ؟

يقول ابو علي : نعم ، هو اجماع ، اذ انقضى العصر ولم يظهر
فيه خلاف من احد منهم » (٣) ولا يعتبره ابو هاشم اجماعا . بل حجة
فقط .

فاذا ما اجمع أهل العصر الاول من الصحابة على امر ار حكمة
امتنع على أهل العصر الثاني عند شيخنا مخالفته . اذ صار الاحكام
الاول حجة لا تجوز مخالفتها (٤) .

ان ما نستخلصه مما تقدم يدلنا على تقدير أبي علي للاجماع
كأساس من أسس التشريع . وتقديره لما اتفق عليه صحابة رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى أنه نيمضي الى القول بتقليد
الصحابي . متفقا في ذلك مع الامام الشافعي ومحمد بن الحسن
صاحب أبي حنيفة النعمان (٥) . مع تجنب المعتزلة للتقيد

لكن هذا لا يعني ان الاحكام مقصور على عصر الصحابة وحده ،
فان الله - كما يقول القاضي عبد الجبار - بين وجوب اتباع سبيل
المؤمنين ، ولم يخص عصر ا دون عصر (٦) .

(١) الفروعيات - ص ١٧١ (٢) الخلاف بين الشيعين - ص ٣٢

(٣) الخلاف بين الشيعين - ص ٤٤ ط - وكتاب - الفروعيات - ص ٢٢٦

(٤) نفس المصدر صفحة ١٥ (٥) نفس المصدر صفحة ٤٨ ط

(٦) كتاب الفروعيات - المصنف - ص ٢١٣

السميات

النبوة :

حفر عصر انجباثي بكثير من التيارات الفكرية المتباينة وبتصارع الاتجاهات الدينية المصطبغة بالسياسة . وشهد الناس آنذاك خوضا في انفسفة والعلم والدين . مع تضاد في الآراء بين الاتجاهات الكبرى وداخل هذه الاتجاهات نفسها مما سبق بيانه في حديثنا عن العصر .

وكان من النتائج الضميمية لهذه التيارات أن يكون هناك مد إنعادي ظاهر وموجات من الهجوم على مبادئ الدين . أعني الدين الاسلامي بالذات . ولا يهمننا الخوض في التفاصيل هنا بقدر ما نشير الى أن نقطة الهجوم من جانب المبدعة تركزت في بعض مسائل رئيسية كان من أهمها مسألة النبوة وامكانها (١) . إذ أن النبوة هي التي تمثل أساس الدين كله . ولا ريب في أن الاقتناع بعدم امكان اننبوة أو عدم ضرورتها ينسب البناء الديني من أساسه ، لما يتبعه من انكار للتشريعات التي جاء بها النبي واتخذها الناس قواعد يسبغون عليها في حياتهم .

كان من أهم الفرق التي تكلمت في النبوة أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري أربع فرق هي : البراهمة (٢) ، والمتفلسفة ،

(١) انصر من تاريخ الالحاد في الاسلام . للدكتور عبد الرحمن سري ص ١٩٩
(٢) تم ذكر ابراهيم مرقمة متميزة باشخاصها في العراق ، وانما هي محدى مرقق للهند
أورد أقوالها في النبوة كثيرون أشهرهم ابن الراوندي .

واهر اسسنة . والمعتزلة . على اختلاف في الادب والدافع بينها . واز
كبت هناك فرق اقل اهمية تكلمت في اسبوة ايها . كالنراهمه
واثر قصبة والحرثية راب بكية وغيرهم من مامو بالغنوص ونعاب
الافلاطونية المحدثه .

اب البراهمة فقد كمر^١ ينكرون النبوة وبعثة الرسل اصلا .
ويسفون امكان ذلك . وعتمدهم في نفي النبوة يعود الى اعتقادهم ان
ارسول إما ان ياتي بم يدل عليه العقل - وهنا يكتفي بانعتر
وحده - واما ان ياتي بما لا يتفق مع العقل - وهنا تكون اسبوة
مرفوضة لانها غير متفتة معه (١) وهم ينكرون المعجرات تسب
لانكارهم النبوة ولا يقبلون ما يروى منها .
وكان لفلاسفة الاسلام كلام في النبوة كذلك . وان اخسب
موقفهم بحسب تكويهم الفكري وبحسب المصدر الذي يصدر
عنه .

فكان الكندي - فيسوف العرب واول فلاسفة الاسلام - بم
بانسبوة وامكانها وصرورتها ويتخذ موقف النصير لها (٢) . وهر في
هذا يعبر عن ايمان الفلاسفة وعدم تعارضهم مع الوحي ويحاول
التوفيق بينهما حتى لا يكون هناك تعصادم يوهن من كلا الفريقين
ونم يكر النهج على اسبوة قد عنف هذا العنف الذي برز بمسده
بنحو نصف قرن او يريد قليلا

١١ راجع مثلاً نهاية الامم في علم الكلام للشهرستاني . طبعة اكسفورد من ١٧٠١ .
وعشر من بور كراوس . ان من الراوندي هو مترجم المحاربة للدوات . ولكنه نسبها الى
البراهمة وعنه مقلها أصحاب المقالات . لكن في كلام اسبروني عن اراء اليهود (تحقيق
من لهند من مقولة صفحات ٢٤ ، ٣٦ ، ٥١ طبعة ليجر) كلاما هيبا يتعلق بمعرفة الله
والنبوة والتعير والتشر نصيب ان مثير اساميا لما قال من الراوندي . انصر

Al-Ghazali Und Seine Widerlegung Der Philosophie

للكنور محمد عبد الهادي ابو ريدة من ٢٨ هامش طبعة طبرزد ١٩٥٢ .

(٢) رسائل الكندي . من ٢٨ من مقدمة الكنور أبي ريدة

وعندما جاء الراربي الضيف كانت مسألة النبوة تنعرض لهجوم القوى المعادية من جميع الجهات . واتخذ هو أيضا موقفا هجوميا عنيفا لم يكتف فيه بنفي ضرورة النبوة بل زعم عدم امكانها كذلك (١) .

كان موقف الراربي يتلخص في أن الناس يولدون وعندهم استعدادات عقلية متساوية ، وأن العقل هو المرجع الامامي في كل شيء وهو وحده كان لمعرفة الخير والشر والنافع والضار بل ومعرفة الاسرار الالهية كذلك (٢) .

وبينما أنكر الراربي النبوة وهاجمها بهذه الشدة جاء انفارابي وقال بامكانها ، لكر على أساس فلسفي معض ، ويكون النبي كراس مدينته الفاضلة . لا على أساس الاختيار الالهي للشخص والمكان والزمان .

فقد نقل الفارابي « جمهورية افلاطون » - أعني فكرتها - وأدخلها في فلسفته باسم « المدينة الفاضلة » وهيا لها نظاما خاصا بها وتركيبا متدرجا معين . وكما أن افلاطون وضع « الفيلسوف » على رأس جمهوريته فار الفارابي جعل « النبي » على رأس مدينته وهو قصد بذلك أن يعطيها لونا اسلاميا تكون به مقبولة عند عامة المسلمين . وكان من رأي الفارابي أن النبوة مرتبة يمكن الوصول اليها عن طريق سلوك سبيل معين من التعبد والتسامي أو الاجتهاد وهي درجة يجوز أن يبلغها من استمدت نفسه لتلقي العلم الانهي .

(١) من تاريخ الاتحاد في الاسلام ص ٢٠٤ .

(٢) نفس المصدر صفحات ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ .

وليست هي ابتداء أو اختياراً من الله سبحانه وتعالى (١)

أما بالنسبة لأهل السنة فإلى الموقف واضح وصريح . السري
عندهم من قال نه الله معار من اصطفاة من عباده : « ارسلنا
قوم كذا او الى المامر حميد . (لا يشترط فيه) أي في الارسل
شرط من الاعراض او الاحوال المكتسبة بالرياضات واجهاذار
ولا استعداد ذاتي من صفاء انجوه وذكاء الفطرة - كما يزعم
الحكماء » (٢) .

فالنبي - أو الرسول - على هذا الاساس اسار يعت ، الله
بارادته الحرة دونة توفر شروط فيه لبيعته الى من يشاء .
موقف طبيعي من يؤمن بوجود الله وحكمته من خلق الاساء
وعنايته به وارشاده الى انفاة من وجوده في هذه انفاة ، ويعد
على عاتقه الدفاع عن السنة النبوية والرد على كل ما من شأنه
انظمن فيها .

بقي موقف المعتزة من هذا الامر الشديد الخطورة . وهو
موقف ربما شابه شيء من العموض وكان فيه شيء من القلق -
بسبب نزعته العقنية كما رأينا من ناحية وكونهم مسلمين مدافعين
عن الاسلام متعصبين له من ناحية أخرى .

وقد كان يحلو لبعض خصومهم - كالباقلائي - بسبب هذه

(١) في الفسفة الاسلامية - مبيع وطبعة - للدكتور ابراهيم مذكور ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) المواقف - طبعة قسطنطينية ص ٥٤٥ .

انسزعة العقلية ان يرموهم بسرافقتهم انبرهمة في نفي اسبوات (١) .
وهذه تهمة غير مستساعة من الناصبي ابي بكر . فان كتب المعتزلة —
وخصوصا كتب القاضي عبيد الجبار بن احمد — حافلة بالدفاع عن
انبوة والهجوم على البراهمة بالذات (٢) . وكيف يوافق البراهمة من
كان ديدنه الدب عن الاسلام في وجه المانوية ونسبية وغيرهم .
وما البراهمة الا طائفة أخرى لم تعترف بالاسلام ولا برسوله ! .

ولعل دافع الباقلائي الى انقاء هذه التهمة انشنيعة هو انكار
المعتزلة — والمتقدمين منهم خاصة — لما يروى عن المعجرات النبوية
واكتفائهم بانقرار انكرية معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم .
وكذلك ما عرف عنهم من اعتقادهم بالتحسين وانتحيب العقليين
وقولهم بانتكين عقلي الذي سبقت الاشارة اليه

لكن اهل الاعتزال لم ينكروا انبوة ولا امكانها — كما يذهب
ابراهمة — بل هم على انعكس من ذلك يقولون بضرورتها وانهم —
واجب على الله سبحانه وتعالى (٣) من حيث كونها نص واللطف من
مصلحة اعباد فلا بد ان يبعث الله ارسل على هذا الاساس

ان دقة موقف المعتزلة جعلت في الامكان نسبتهم الى أي من
الفريقين المتناقضين في مسألة انبوة . وارى أن توسطهم — أعني
أخذهم بالعقل مع الاعتراف بالنوحى — هو الذي يسر نكر من الفريقين
رئيسهم بتهمة الانحياز الى خصمه ووضعهم . شاءوا ذلك ام كرهوا .
في موضع الخصم للطرفين .

وقد ببع احدل في هذه المسألة أوجه في عصر شيخنا أبي علي

(١) التمهيد . لباقلائي من ٩٦ . ١٠٧ . ١٠٩ طبعة القاهرة ١٩٤٧

(٢) وللناصري عبيد الجبار بن احمد كتاب خاص في الموضوع هو . تبين دلائر النبوة .

(٣) الاقتصار في الاعتقاد . لابي حامد العراقي طبعة افرد ١٩٦٢ من ١٦٥

الجبائي وكار لا بد لمن يشرح من أن يبرز موقفه - بتفسيره - من المذهب ورعيه انطوائيه - من معنى النبوة والنبي ، وما ينصب به من العصمة أو جوار الحطة ، ومن المعجزات بمحتل أنواعها ومعنى البعثة وكيفية غير ذلك من الموضوعات .

ويبدو أن هناك من تكلم في النبوة من المعتزلة قبل الجبائي ، وأبو رأي يشبه إلى حد بعيد رأي من ذكرنا من الفلاسفة - أخصر انفارابي - من حيث جواز أن تكون النبوة ثوابا على عمل ، أو سبب لمجاهدة . وهذا هو رأي عباد بن سليمان (١) . بينما كان هناك من لا يرى إلا أنها تكون ابتداء (٢) - وهذا هو رأي أهل السنة وجملة .

أما أبو علي فقد قال - حسب رواد أبو الحسن الأشعري : « مقالات الإسلاميين » أن النبوة « يجوز أن تكون ابتداء » (٣) . وأصبحت رواية الأشعري هذه فانه من الواضح أننا نعتقد نهجة أشعرى والبت في كلام الشيخ بينما يحل محلها هذا « التجريز » الذي يسمي بالنقد والتقول من طرف الخصوم . وإن كنت لا أرى في هذا إلا تحريزا أو زيادة في الاحتياط عن طريق جواز أن تكون النبوة ابتداء - لا على فعل حسن - كما تكون ثوابا لمن عمل صانعا من الخلق

ومما يؤكد القول بأنه قد تكون النبوة ثوابا على عمل أيضا - مثل جوازها ابتداء - تفسير الجبائي للأصطفاء ، أعني أصطفاء الله للأنبياء . فإن أول ما يتبادر إلى الذهن أن معنى الأصطفاء هو

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٢٢

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٢٢

الاختيار أو التحير . لكن أسيح يعرفه بأنه « اختصاصه (سبعاً)
أياهم » (١) بارسالة ولا مانع بعدئذ أن يكون هذا « الاختصاص »
ابتداءً أو ثواباً (٥) .

العصمة والمعجزات والكرامات :

يروى الشهرستاني في « الملل » أن الجبائين يبالغون في عصمة
الانبياء عن الذنوب كبائرها وصفائرها « حتى يمنع الجبائي (أبو
علي) القصد إلى ذنب إلا على تأويل » (٣) .

وفي شرح « المواقف » أن المعتزلة جوروا الصغار عمد على
الانبياء « إلا الجبائي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا
بصريق السهو أو الخطأ في التأويل » (٤) .

وفي مسألة خط آدم - عليه السلام - وهي التي دار حولها
الجدل ، يقول أبو علي : أنه « قيل له ، لا تأكل من هذه الشجرة .
فطن الشجرة بعينه وأكل من شجرة أخرى من جنسها وأراد الله
جنسها ، فأخطأ (٥) (آدم) في التأويل » (٦)

(١) نفس المصدر ص ٢٠١

(٢) هذا قول منطقي محذور . إذ ما ادعى يدرينا كيف اهتير الانبياء للنسوة . ولناخذ
سيدنا محمداً (ص) وسيدنا إبراهيم (عليه السلام) مثلاً . فقد نعت بيينا (ص) فسر
البعثة في غير حراء وتفكر في ملكوت الله . ولم يقرب حراماً تم . وكذلك تفكر إبراهيم
عليه السلام في هذا الكون وحاول انوصو إلى معرفة الله عز وجل . قبل أن يكون
نبيا رسولا . وأرى أن التجوير في هذه أسئلة أسلم . ولناخذ أن الفارابي كان يحذر
من المحايدة وحده وسيلة الوصول إلى مرتبة النبوة . وهذا نقطة انحلاف إرئيشيه
ببينه وبين المعتزلة وأبي علي بوجه خاص . ثم أنه يمكن القول بأن معنى اختصاص
الله لانبياؤه بالرسالة هو أنه يرعاهم ويتعهدهم من أول الأمر .

(٣) مل - على هامش الفصل ج ٢ ص ١٠٧ .

(٤) المواقف ج ٢ ص ٤٢٩ .

(٥) خطأ هنا بمعنى غلط وليس بمعنى أدب .

(٦) أصول الدين - ص ١٦٨ . وقار به أبو هاشم أن ذلك كان مبداً معه ، - وراجع
كتاب التقنيات والمحررات المعني ص ٢١ وفيه أن علي كان يحذر من الانبياء
ما يقع منهم من الضرب من التأويل . فما أبو هاشم فانه بين أن تعدد القصص - إذ لم
يوجب كبرها - لم يمنع كون الدن صغرها

هذا الموقف المسند ، مر فدا المعاصي في مسألة عصمة الانبياء من ارتكاب الذنوب . حيث ما وصفت به . بدل عن عبايته بان يسمو النبي عن سائر الناس الخطاير حتى لا يكون هناك مجال للضعف في رسالاتهم او في ما يأتون به من وحي وتثريع . فان من عرف عنه الخطأ وارتكب المعاصي لا بعد في العائب قبولاً لما يقول ، ولا يستطيع ان يؤثر في من ارسل اليهم بالتعانيم السامية والمثل العالية . وهذا ينطبق على جميع الرسل دون استثناء .

وأحسب أن في هذا تعديلاً لمذهب متقدمي المعتزلة الذين كانوا يقولون بجواز الخطأ من الرسل . وان كان لا يعتبر هذا الخطأ ذنباً كبيراً يعاقب عليه . وهو المذهب الذي تمسك به أبو هاشم لما ذهب اليه أيوب . كما أن فيه مخالفة لمذهب المعتزلة عموماً في أن الله « لم يخص الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين » (١) .

أما في مسألة المعجزات ووقوعها على يدي النبي فان أغضب قدماء المعتزلة قد أنكروا ذلك وأكدوا من رواها ، ولم يعترفوا بغير القرآن الكريم معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم ، ونفوا كل ما قيل عن انشقاق القمر ، وحنين الجذع . وكلام الحصى . والحمل المشوي والظبية وتحرك الشجرة . ونزع الماء من اصابع النبي صلى الله عليه وسلم . الى اخر هذه الروايات (٢) .

كان هذا موقف المعتزلة الاقدمين ، وكان مثار نقاش وجدال وصدام بينهم وبين خصومهم من أهل السنة واصحاب الحديث بوجه خاص (٣) . وهو موقف عقلي يستند الى العقل وحده ، ويستخدم

(١) اصول الدين . ص ١٥٢

(٢) راجع تفصيل ذلك في « المواقف » طبعة القسطنطينية ص ٥٦٣ وما بعدها .

(٣) انظر : ابراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية والفلسفية ص ١٥٥ - ١٦٦ .

منطق في شيء هذه معجرات ولا يرى ضرورة لمعجرات أخرى
سرى القبرار تكريمه في هو أكبر معجزة برسول صلى الله عليه
وسلم أختق من حسن حبيب في تكريمه أو أن يتو بآية من مثله

لكن حدة معارضة المعتزلة لهذه معجزات خاصة عند متأخريهم
خفت قليلا كما يبدو ، بل ووجدت شيئا من القبول المشوب ببعض
التحيز والتحرج ، وهذا ما يتضح عند شيخنا أبي علي .

فقد رد في رده على كتاب « برورد » لابن الراوندي وقت
في جانب القائلين بالمعجزات غير المنكرين لها (١) .

نكر من لا ريب فيه رده على أبي علي إلى هذا الموقف به يكر
يمانه أنجرد بوقوع المعجزات - دون تمييز بينها - بقدر ما تقتضيه
طبيعة الرد على كتاب ابن الراوندي الذي تعرض لآيات الانبياء
عليهم السلام ، فصنع فيه ورعاً به مخزيق وأر النير جاء به
سيرة منجور (٢) ، القبرار كلاء غير معكم رده فيه تماقض
وخط وكلاء يستعين (٣)

فقد ذكر القبرار نداء أبي علي - كما هو عند سائر المعتزلة -
معجزة النبي نوري الكثر في حسب ان أبي علي به يكر يتعرض
لابن الراوندي لولا أنه قد ظهر في القبرار هذا الطعن الفاحش الذي
نقر عنه فكان لا مناصر نشيخه في رده من أن يتصدى نقد الكتاب
كله ، وتأيد وقوع المعجزات التي نقده ابن الراوندي - إلى جانب
الرد على ضعف في القبران (٤) ويوضح هذا ما ذكره أبو علي في كتابه

١- رده على كتاب « برورد » لابن الراوندي

٢- الرد على كتاب أبي الحسين العام ٢٠٠٠

٣- المنطق في التاريخ ١٠٠ - ١٠١

٤- انظر من تاريخ الامم ١٩

نقض الإمامة « - على ابن الراوندي أيضا - من أن الاعتماد في تثبيت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إنما هو على القرآن . ولا

أما ما نسبته لك أمات الأولياء من النصحية وغيره فقد أنكرها
عن أماتك أنت بنسبتها . وهذا موقف أكثر اتفاق مع مذهب
الأمم التي أنت في ديارها من أممهم في التفكير

مسائل الحياة الآخرة :

دار من صميم سمير التي تعرض لها المتكلمون . بل عمدة
الدار بعد الحارس السار بعد مرقته وانتقاله من دار النساء
إلى دار البقاء

والله اعلم بالصواب .

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ . (٢) المال والمحل به علي هامش الفصل ج ١ ص ١٠٧

وقد ألفت كتب عديدة في هذا الموضوع ، أثار بلعدها بعض
كثير في تسليح صور السيف والعدو ، مع اتساع المجال للاستدلال
فأصدة ليست من الاستدلال في شيء ، وإتاحة الفرصة لكم
الترخيصات والتقولات في حق التنكير الاسلامي وصلات

وعلى كل حال فان طبيعة المرحلة الفكرية التي عدم
اجبائي كانت تفرض عليه الكلاء في مسائل ما بعد الموت ،
يسمى « بالسمعيات » أي ما جاء عن طريق السمع والوحي ،
يستخلص من اشارات القرآن الكريم والتعديب القدسي ،
فار مجال العقل هنا ضيق وميدانه محدود ينحصر في الاستدلال
والاستدلال ، كما انه لا مكان للتجربة العملية الحسية و
خارج التجربة أو بعدها بتعبير آخر .

ففي مسألة القبر - وهو أول مرحلة بعد وفاة الانسان ،
باب الحياة الاخرى - كان الجدل يدور حول هل هناك عذاب
وهو يجوز ان يعذب العاصي قبر يوم القيمة ؟ ، هل
العذاب ؟

انقسم الناص فريقين : ما بين مشيت لعذاب القبر وثان
وكان لكل حججه وبراهينه . ويبدو أن سيجب ان يمر بسبب
تعذيب العاصي في القبر ، ولا يمانع فيه فقد ورد في الحديث
ابن قزويه أنه سأل أبي علي عن عذاب القبر فقال : « سأل
الشعاع فقال : ما منا أحد انكره وانما يحكي ذلك عن الله » (١)

وضرار هذا هو ضرار بن عمرو ، وهو يحسب تارة من المعتزلة

(١) طلائع المعتزلة ص ٢٠ - وقد أبو محمد بن حزم ذهب ضرار بن عمرو المظاهير
أحد شيوخ المعتزلة إلى انكار عذاب القبر ، وهو قول من لقينا من الحواريين ، وذهب
أهل السنة ومشر بن المعتز والجبائي وسائر المعتزلة إلى القول به - الفصل ١ ص ١٦

وتدرة اخرى من المعصرة . فظاهر النص ان المعتزلة جميعا - بما فيهم
أبو علي - لا ينكرون عذاب القبر . وان حاول البعض نسبة ذلك
اليهم ردوا القول الى ضرار .

لكن يبدو انه كان من المعتزلة من يشارك ضرارا مذهبه ويخالف
أبا علي وأكثر المعتزلة القائلين بعدم عذاب القبر . اذا ارتبط معنى
العذاب بالنار أو جهنم .

ويبدو أيضا أن اعتماد الفريق الاول ، الذي يمثلته أبو علي
وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري ويشاركونهم في هذا
الاشاعرة (١) - كان على الآية الكريمة : « النار يمرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة . أدخلوا آل فرعون أشد
العذاب » (٢) وانفردوا والعشي انما يكونان في هذه الدار الدنيا (٣) .
وهي آية تتردد كثيرا في مؤلفات الاشاعرة . وهم يشبّهون أن الجنة
والنار مخلوقتان الآن ، اي انهما موجودتان الآن .

أما الفريق الثاني - أعني عباد بن سيمان وضرار بن عمرو
وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد (٤) فقد قالوا ان النار
واجنة تحلقان يوم الحراء . وانقسم هذا الفريق قسمين هو الآخر .
مهم من تمسك بدين العقل وهو عبد فقال : لو وجدت الجنة
والنار الآن لكانتا اما في عالم الافلاك . او عالم العناصر . أو في عالم
آخر . والثلاثة باطلة (٥) . واتخذ أبو هاشم من السمع دليلا ،
واحتج بوجهين . أولهما أن الله تعالى يقول : « أكلها دائم » (٦) مع
قوله : « كل شيء هالك الا وجهه » (٧) فلو كانت الجنة مخلوقة

(١) المواقف ص ٤٤٥ . (٢) سورة : غافر آية : ٤٦

(٣) راجع . م الانصاب . ص ٥١ - والاشاعرة يستدلون بما في الحديث : القبر اما روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النار .

(٤) المواقف ص ٤٤٥ . (٥) نفس المصدر والصفحة

(٦) سورة : الرعد آية ٢٥ . (٧) سورة : القصص آية ٨٨

وجب هلاك أكلها فدم يكر دائما وثامهم قوله تعالى : « عرضها
السموات والارض » (١) ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام (٢) .

وعلى كل حال فان أدلة أبي هاشم - انني يمكن مناقشتها
وردها - لا تتمرض الا لمسألة خلق الجنة فقط ، وتهمل الحديث عن
خلق النار كما يلاحظ ان أدلة المنكرين هذه تدور حول خلق النار
والجنة خلقا حسيا متعينا متجسما ، ولا ضرورة لهذا الضرب من الخلق
كما ارى . ومن الممكن ان يكون عذاب القبر عذابا معنويا أو روحيا
محضا (٣) .

وهناك مسألة أخرى دار حولها كثير من الجدل ، ونسجت
المفصص العجالية ، والتهاويل العجيبة مما يدخل في نطاق التصورات
انعامية الساحة أعني ما يدعى بمنكر ونكير ، وهما الملكار
اللدان يسألان الميت بعد دفنه أسئلة تدور حول دينه وإيمانه وما
أنهيهما - كما يقال - ويكرتان بهذا أول من يقابله الميت في عالمه
الحديد وقد كان منتظرا ممن كان العقل رائدهم وهاديهم ، ومن
اشتهروا بالسرعة العقلية البعيدة عن الخيال والاسراف في التصوير
غير القائم على أسس من التجربة والعقل - كان متوقعا أن يتقدوا
هذه الخيالات ويعارضوها - كما فعلوا في مسألة الجن والسمعة
ونحوهما - الا أننا لا نجد هذا النقد هنا .

- (١) صورة : آل عمران آية : ١٢٣ (٢) المواقف ، ص ٢٤٥
(٣) من المستحسن هنا ان نشير الى فكرة البرزخ كما تظهر عند المتصوفة وحكماء
الاشراق على وجه الخصوص ، ويقول التهامري في (كشف اصطلاحات الفنون
ص ١٦٣ : ٠٠ » البرزخ لغة الشيء الذي يحول بين شيئين . ويطلق على ما بين
الدنيا والاخرة وهو الزمان الواقع بين الموت والنشور ، وأما ما جاء في القران من
قوله (يروح الى يوم يبعثون) - فالمراد به القبر ، وهو عند السانكير السروح
الاعظم وعالم المثار الذي يحول بين الاجسام الكثيفة والارواح المجردة ، ويسمى
الدنيا والاخرة ، والشيخ وللريد ، وعند الحكماء الاشراقيين : الجسم ، وسمى به
لا للبرزخ حائل بين شيئين والاجسام الكثيفة أيضا حائلة ٠ ١ ٠
ويبدو أن المتكلمين لم يستعملوا البرزخ بأي معنى من هذه المعاني .

وربما كد لعسائسية اسمائة وانصائها بالتراث ائديني والحياة الاخرى - التي اشرنا الى اهميتها في القرار ائكريم - ربما كان له علاقة بهذا الصمت ولم اجد من حديث لابي عبي في هذا الامر سوى انكاره وابنه وايي القاسم البليخي تسمية الملكين سكر ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل . والنكير انما هو تقرير الملكين له « (١) وهذا نقد لا يقده ولا يؤخر . وهو مبني على أساس لغوي محض (٢) .

وقد شغل المتكلمون أيضا بالجدل في مسائل انصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب وانحوض المورود ونحو ذلك فكان اهل السنة يشبثونها جميعا معتمدين على أنه ممكنة في نفسها . دار أحاديث كثيرة وردت فيها ، كما ورد الكلام عنها في القرار الكرام (٣)

أما المعتزلة فكان منهم من ينكر هذه الاشياء انكراتاً مائة وكار منهم المتردد الذي لا يقض فيها برأي . قال صاحب « المواقف » في مسألة انصراط : « واعلم أن انصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن . وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً . وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه » (٤) .

وكان المعتزلة المشهور لانصراط والميزان والحوض يؤولونها على أساس معنوي وينفون أن تكون أمورا حسية واقعية (٥) .

(١) المواقف - ص ٤٥١

(٢) ينبت اهل السنة عموما سؤال الملكين مفكر وفكير - رجع (الانصاف) ص ٢١ وما بعدها ويردور احاديث عن عمر من الخطاب في حياته وموته يظهر فيها اثر انوضع واصحيا .

(٣) المواقف ص ٥٩٢ .

(٤) نفس المصدر والمصنعة .

(٥) نفس المصدر ص ٥٩٢ . انظر عصر الاعتراف - نسخة مراد السيد ص ١٦٢ وما بعدها

أما في مسألة شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهي من أهم أسئلة و الإسلام ، فإن أهل السنة يقولون بها على الجملة وبمعنهم . حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » وعدا صريحا بتدخله لانتقاد المذنبين من العذاب الأليم ، ولكن المعسرة ذهبوا إلى أن الشفاعة لا تكون لغير التائبين من ذوي الكبائر . وإنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب (١) وهم كانوا بهذا منطقيين مع أحد أصولهم الخمسة وهو أصل . الوعد والوعيد ، بمعنى أن الله لا بد أن يثيب المحسن ، ويعاقب المذنب وهم أنكروا الشفاعة لذوي الكبائر وجمعوا شفاعة النبي للمؤمنين لزيادة ثوابهم لأنه : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (٢) .

وقد قال أبو علي : « أن من كان من أهل النار فهو يستحق الدعوى والغضب فكيف يجوز لرسول صلى الله عليه وسلم أن يشفع لهم . ومن حق الشافع أن يكون معه لم يسمع له راضيا عنه ؟ وهذا يوجب - أن كان عليه السلام يشفع لهم - أن يكون راضيا عن سخط ولعنة . وذلك لا يصح » (٣) نكر أن هاشم يقول : « قد تصح الشفاعة مع كون الشفيع ساطعا وقد تصح بلا توبة . وإن كان اختار في خلافه » . ويقول : « أن الرجوع في ذلك يجب أن يكون إلى السمع الوارد فيه » (٤) .

(١) المواقيف - ص ٥٨٨

(٢) فضل الاعتزال - ص ١٧٢

(٣) نفس المصدر ص ١٧٣

(٤) نفس المصدر والصيغة

الاتجاه العقلي

ان أول ما يلاحظه الباحث في الفكر المعتزلي ويراه واضحا في تيار كلام أهله عن كل المشكلات الجوهرية والفرعية التي اثاروها ، هو تلك النزعة العقلية المسيطرة على مختلف نواحي تفكيرهم سيطرة وجهت مذهبهم وجهة معينة عرفوا بها على مر العصور

وقد كان ميل المعتزلة دائما الى تغليب العقل على السقل ، أعني تغليب ما يدل عليه التفكير العقلي ويؤيده حتى وان تعارض مع السمع لكن هذا لا يعني معارضته للسمع مطلقا وخصوصيته له لانهم في الواقع حاولوا التوفيق بين ما يدل عليه العقل وما يدل على طريق السمع ويبدو مخالف له . وكان ذلك سبيل التوفيق بين السنة للقرآن الكريم ، أو التعديل والتجريح - بل والتكذيب - احدا - بالنسبة للحديث والسنة .

برز هذا الاتجاه العقلي بجلاء عند المعتزلة أكثر من سواهم حتى نسمي كثير من الباحثين المحدثين الى تسميتهم « احرار الفكر » أو « العقليين Rationalists في مقابل من يسمون بالجزميين أو القطعيين Doctmatist من أهل السنة عموما والمحدثين والفقهاء على وجه الخصوص (١) .

(١) راجع : ابراهيم بن سيار النظام ورازده الكلامية الفلسفية - للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - ص ٦٧ عملا يؤلف شتير H. Steiner كتابا عنوانه : المعتزلة أو المفكرون الاحرار في الاسلام
Die Mutaziliten Oder Die Freidenker im Islam . Leipzig : 1865
ويقاله حاليا H. Galland مؤلف كتابا بهذا الاسم نفسه تقريبا
Essai Sur Les Mutazilites : Les Rationales de L'Islam

و كانت أغلب نزعات الاعتزال تتسم بالانحلال والانطلاق واعمال
اسكر أو أبعاد مدني في دقيق الامور وجنيتها . وتصدر عن عقيدة
متطورة قبلية للاخذ والعطاء . متبلة على انعارف الانسانية في جميع
سياديتها . ومن هنا جاءت هذه الافكار انسانية التي نجدتها في
الفكر المعتزلي . و بدت مظاهر من الفكر الفلسفي المحض عند
كثير من شيوخهم ورؤسائهم . حتى نباحد بقية المسلمين عليهم
نظرهم في الفلسفة بمعناها اليوناني والنقل عنها (١) .

وعلى كل حال فان العقل في جملة يمثل شيئا ثميناً في مذهب
المعتزلة بل هو ركن مهم في بناء هذا المذهب ولا يمكن فصل
تفكيرهم عنه ولا انظر اليه على غير هذا الاساس .

هذا العقل عند أهل العمل والترحيد هبة الهية يشاوي الناس
جميعاً في انصبتهم منها . من حيث هو ملكة . ولا يمكن أن يختلف
نصيب فرد منه عن آخر (٢) . والا انتفى العمل الانهي اني لا
تجوز - طبق له - محاسبة الناس على أساس واحد الا عند
اشتراكهم جميعاً في مقدار العقول وتحتق أن الله يظلم عباده - وهو
ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى بحسب ما يؤخذ من القرآن الكريم
وحسب مذهب المعتزلة .

ولعل المعتزلة لا يقصدون بالعقل هنا مجرد التمييز والنطق بل
كمال العقل أو العقل الكامل الذي يجب عنده التكليف فإنه مما لا

(١) انظر مثلاً : الملل والنحل - ص : ٦٩ ، ٧٠ ، ٦١ ، ٦٢ على هامش الفصل ج ١
(٢) يقول ابر محمد بن حزم الاندلسي في تعليقه على هذا المذهب وفي محال الحديث عن
قول المعتزلة بتساوي العقول وان الله لا يحايي أحدا : « لعمري ان هيبسم بعجب ان
يقولوا ان الله تعالى لم يعط أحدا من خلقه الا ما أعطي سائرهم (من العقول) فهبلاً
ان كانوا صادقين ساوى جميعهم ابراهيم النظام وان الهدير الغلاب وبشر بن المعتز
واجبائي في دقة نظرهم وقوتهم على الجدال » . راجع : الفصل ج ٢ ص ١٢٦ .

جدال فيه أن الناصر يتمايز في قوة التفكير المكسبية ، وهو ما نشاهده في حياتنا لكن هناك حدا يسميه المعتزلة « كمال العقل » أو « كمال العلم » وهو الذي يساري « البلوغ » عند الجبائي - كما مر - ولا يشترط فيه سن معينة ، وهو الذي عنده يجب التكليف - أو يصح - على اختلاف الآراء وهذا « العقل المتكامل » هو الذي لا يختلف مقداره بين الناس جميعا ولا يجوز أن يتفاضلوا فيه (١) .

التحسين والتقبيح العقليان :

وقد ظهر الاتجاه العقلي لدى المعتزلة أكثر ما ظهر في مسألة كانت منشأ اختلاف بينهم وبين أهل السنة وسبب تعارض بين وجهات نظر الفريقين ، أعني مسألة التحسين والتقبيح العقلي فقد كان من رأي المعتزلة أن الشيء يكون في ذاته حسنا أو قبيحا وأنتا تدرك ذلك بالعقل ولا حاجة لار نعمته عن طريق حسيه خارجي كأنوحي مثلا فانقل تقبيح لانه هو في ذاته كذلك (بسر

١١ ويكور المعتزلة قد سقر به «عيسر» الفرنسي ديكرت R. Descartes يقول في أول كتابه : مقار في المنهج « Discours De La Me'thode » (أن العقل هو العدل الأشياء قسمة في الدنيا) (Le Bon Sens est la chose du monde la mieux partagée) أم ما يورده من حرم في الفصل ، من أن انواع يشهد بشيخ الناس في النفس ، ويضرب مثلا باختلاف شيوخ المعتزلة في قوة الحجة وسرعة البديهة ، فيمكن رده على صوء ما ذهبت به في معنى يساري العقول عندهم . كذلك يبدو أن المرجوء أحمد أمين عسر العقول من معنى القوة المكسبة ، في اصطلاح المعتزلة - والجبائي خاصة - ر انصر مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٥) وأكرر على المعتزلة تسويتهم بين الناس في العقل على هذا الأساس .

لكن يبدو في مذهب المعتزلة قريب مما يذهب اليه بعض متفلسفة الاسلام - كالراري الطيب - من يساري عقول البشر وأن التمايز يحصل باستعمال هربق لعقله واهمال الآخر له . راجع : من تاريخ الاتحاد في الاسلام للدكتور بدوي ص ٢٠٨ وان كان موقف المعتزلة ينبع في الاصل - كما أرى - من مبدئهم في العدل الالهي وعدم جوار ظلم الله الامسار بماقتصر مقدار عقله عن سواه . فإذا لم يبن الانسان مقدار « تكامل العقل » لم يجر عليه تكليف

بيهما (١) ذلك لأن أهم ما رجع إلى هذا المذهب هو القول بأن اعتبار
 انفعال حسنا أو قبيحا في نفسه و مسألة قتل النفس بدون ذنب ، ثم
 قتل القاتل قصاصا بعد ذلك فالقتل في الحالة الاولى شر وقبيح -
 لأن الله نهى عنه - وهو في الحالة الثانية خير وحسن - لأن الله أمر
 بالقصاص فكأن لارما - على مذهب المعتزلة - أن يكون القتل في
 انحالين قبيح ، وهو ما ينكره العقل الذي يستندون اليه ، وهذا الرام
 سليم منطقياً كما نرى .

وكثيرا ما أحد الباحثون على المعتزلة عدم تمييزهم بين الفعل
 وانفعال . وقالوا : ان الفعل قد يبقى لكن الفاعل متغير (٢) وأرى
 الآن بوضوح ان شيخنا أبا علي قد تنبه لهذه النقطة الخطيرة
 وحاول أن يسد الثغرة في مذهبه ، لا عن ضيق انتسليم بأن السمع
 هو الحسّن والمقبح . ونك عن ضيق « اختلاف الاعتبار » أو اختلاف
 موقف الفاعل من الفعل .

ويعطى الجاني مثلا لهذا مسألة ضرب ايتيم فلا ريب أن
 الضرب في نفسه واحد لا يتغير . لكن انماض . أو الموقف ، هو
 اندي يتغير وهو الذي يحدد مدى شرية الضرب أو خيريته

فاذا كان ضارب ايتيم ظالما له دون مبرر فان الفعل قبيح دون
 شك . اما اذا كان عرصه التأديب والاصلاح فلا جدال في أن الضرب
 هنا خير وحسن . كل هذا مع التمسك بأن ما يدل على الحسن
 والقبح في انحالين هو العقل اندي يبنى حكمه على أسس الباشت
 للفعل . فاذا جاء السمع مؤيدا لذلك فهو في مرتبة ثانوية

(١) وعسى هذا الاسناد يكرر ما أحده رهدي جار الله على المعتزلة من أنهم « جعلوا
 العمل ثابتا من جهة الحسن والقيح وماهم ان يبينوا ان الفاعل غير ثابت ، غير لازم
 لهم ، ولعل جار الله لم ينته لمقاله أبي علي هذه التي أشرنا إليها .
 انظر : المعتزلة ، لرهدي جار الله ص ١٠٩
 (٢) المعتزلة ، رهدي جار الله ص ١٠٩

هذا « في الواقع معنى القول ان الافعال توصف بالحسن والقبح
من حيث استعارات (١) تحصل عليها (٢) عند انجباثي - وكذلك
انه « هر كم راينا تجب لالزامات الخصوم لمن سبقهما من
مقدمي المعترلة في القول بذاتية الحسن والقبح .

لكر هـ بعد الجديد للتحسين والتقبيح لا يعني انحراف عن
مبدأ المعتزلة الاكبر في فعل النسيء أو عدم فعله . ألا وهو أن هذا
الشيء ذاته يحمل من الحسن ما يجعلنا نختاره . أو أن فيه من
القبح ما يدفعنا الى تفاديه وعدم فعله .

ان هناك افعالا كثيرة حسنة في ذاتها يفعلها الانسان دور النظر
الى نفع او ضرر يأتي من ورائها . بل لعله دور انتظار لأمر السمع
بها . ويضرب شيخا مثلا نهذا بأن الرجل قد يرشد الضال
« لحسنه » (٣) اي حسن الارشاد . و « لنفع الغير أو دفع الضرر
عنه حسنة » من غير أن يكون له فيه نفع أو ضرر « (٤) يعني من
غير أن يكون للفاعل نفع أو ضرر في فعله . وان كان نفع الغير
واضحاً في هذا الفعل ، وهو جهة لحسنه كما يبدو

(١) العم الشامي ص ١٩٦ ويعبر عنه المقلبي (مؤلف الكتاب) بأنه كلام التصوية من
المعتزلة دور استعارية . واحصى أنه يقصد الجبائية والمباشرة منه لا من سبقهم
من التصوية

(٢) كتاب التعديل والتجوير - المفتي ص ٧٠

(٣) غني المصدر ص ٢٢٣

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٤ - ويقدم أبر هاشم دليلاً على هذا الرأي ، ان الواحد منا سوا
استوى عند حار الصدق والكذب فيما له بفعلهما من المنافع حتى عدم انه يصل الى
درهم بعينه يحتاج اليه نفع الكذب أو الصدق لم يؤثر الكذب على الصدق من يؤثر
الصدق لا محالة .

انظر : كتاب التعديل والتجوير - المفتي ص ٢١٥

وكذلك ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٠٥

الواجبات العقلية :

أرى أحد المعتزلة بالعقل واحكامه ونسبهم مذهبهم على انظر
بعقلي الى انقول بأن هناك « واجبات عقلية » على الانسان ، ما دام
الله قد وهبه هذا العقل ، نعوذ بالله ونحو نفسه .

وبينما كان أهل السنة يذهبون الى أن « الواجبات كلها
باسم » (١) وأن « العقل لا يحس ولا يتبع ولا يقتضي ولا
يوجب » (٢) ذهب المعتزلة الى أن « انعارف كلها معقولة بالعقل واجبة
بمطر العقل . وشكر المنعم واجب قبل ورود اسم » (٣) كما يجب
معرفة الحسن واعتناقه . والتبجح واجتهده . بالعقل ايضا ()

وقد سرت هذه القاعدة عند شيوخ الاعتزال مع حلال و
بعض التفاصيل . فكان أبو الهيثم يقول بوجوب المعرفة على مكره
قبل ورود اسم « بالدليل من غير خاطر . وار قصير في المعروف
استوجب العقوبة أبدا . ويعد أيضا حسن الحس وقبح التبجح » (٤)
والاقدام عليهما . وأثبت هذا أيضا النظار . وار قال بغضرين « احدهم
يسر بالاقدام واخر بانكف ليصح الاختيار » (٥) ونحن نجد الرأي
نفسه تقريبا عند الجعفرين (جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر)
اللذين قالوا في تحسين العقل وتقبّيعه : « ان العقل يوجب معرفة الله

(١) المجلد الأول - على هامش الفصل ج ١ من ٢٣

(٢) من المصدر والصفحة

(٣) من المصدر والصفحة

(٤) من المصدر من ٢٦

(٥) من المصدر من ٦٥

(٦) من المصدر من ٧٤

على جميع احكامه وصفاته قبل ورود الشرع » (١) . حتى اذا جاء الجبائير « اتفق على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة النعمن القبيح واجبات عقلية » (٢) .

والمقصود بالمعرفة هنا معرفة الله ومعرفة صفاته من حيث أنه موجود هذا الكور . وأنه واحد لا شريك له ، وما يتعلق بهذا من صفات وأحكام كما ان المراد بشكر المنعم هو أداء الطاعات لله عز وجل بعد ادراك أنه هو الذي أنعم علينا بنعمة الوجود واختيار الاصلح لنا في هذا العالم .

والواقع أن مجرد جعل كل هذا « واجبا عقلياً » على المكلف ان يقوم به - عند كمال عقله - يدل على احترام عميق للعقل وتقدير لاحد له ، الى جانب ما فيه من مسؤولية انسانية كبرى نحو طيب معرفة موجود هذا العالم وأداء واجب الشكر له . ومعرفة الخير والشر والصالح والفسد . والتمييز بين الافعال من الناحية الخلقية ، وهي مهمة جسيمة يلتقي بها المعتزلة على عاتق الانسان في مقابل ما يتمتع به من حرية في الارادة والاختير والفعل .

التكليف العقلي :

وقد نتج عن هذا الموقف - كما لاحظ مكدونالد ذلك - الايمان بأر في قدرة الانسان أن يهتدي بنور عقله الى معرفة الله سبحانه ومعرفة الفضيلة واتباعها بالطبع . ثم مضى المعتزلة الى نهاية الشروط فأكدوا أنه من الواجب على الانسان أن يدرك هذين الامرين الرئيسيين ويتوصل اليهما بمجرد عقله والا تعرض لسخط الله وسعته الابدية (٣) وهذا هو في الواقع ما يطلق عليه اسم «التكليف

(١) الملل والنحل - على هامش الفصل ج ١ ص ٨٩ (٢) نفس المصدر ص ١٠٠

(٣) Development Of Muslim Theology.... P. 138 : N. Y. 1926

العقلي ، وهو تعبير مرادف لتعبير « ابصار العقليّة » وإن كان قد اطلق للتعبير بين نوعي التكليف عند اهل الاعتزال

ونحن نعلم أن عدم اعتراف أهل السنة بالعقل في هذا الباب دفعهم الى رفض أي فكرة عن « التكليف العقلي » هذا ، وإلى القول بالتكليف الشرعي فقط ، أي التكليف الذي يأتي به الرسول عن طريق الوحي ، ورفض ما اعتنقه المعتزلة من وجوب المعرفة وما يلحق بها عقلا . وليس معنى اقرار المعتزلة للتكليف عن طريق العقل أن ينموا التكليف الشرعي . والا حادوا عن الاسلام وهذا ما لم يقله أحد . وانما هم أثبتوا التكليف العقلي مقيدا . أعني أنه كاف - قبل ورود التكليف السمي أو الشرع . ولا يمتنع اجتماع التكليفين معا . لكن ما يمتنع هو التكليف الشرعي وحده (١) . وحينئذ وهذا ان التكليف بانسمعيات تابع للتكليف بالعقليات (٢) . ذلك لأن هناك - كما رأينا - ما يزم عقلا . وهناك ما يزم شرعا . ولكل منهما تكليفه (٣) .

ويدخل في نطاق التكليف العقلي - حسب تصور المعتزلة - مسائل العلم بالله وصفاته وما يختص به من العدل . وما يتبع ذلك من معرفة استحقاق الثواب والعقاب ، ونحو ذلك مما يدخل انعلم به حملة في نطاق العلم الضروري والعلم به تفصيلا ضمن العقل المكتسب (٤) . وهذا يعني تكليف الانسان معرفة مبادئ رئيسية بعقل ضروري هو من عند الله ، ثم معرفة تفاصيل هذه المبادئ عن طريق التجربة والاكتساب . وهو في العاليتين مكلف بذلك (٥)

-
- (١) راجع المصروع من المحيط بالتكليف - مخطوط ج ٢ ص ١٨٤ ط ١٨٥ و
(٢) فهم بهذا يخالفون أهل السنة من حيث قولهم بأنفراد التكليف الشرعي وبخالفهم
البراهمة من حيث قولهم بأنفراد التكليف العقلي - نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر ص ١٨٤ ط (٤) نفس المصدر ص ٧٦ ط
(٥) سبقت الإشارة إلى رأي أبي علي في هذا أثناء الحديث عن تكليف الانسان ومسئوليته .

الشريعة العقلية :

راينا فيما سقت الاشارة اليه كيف بررت السرعة العقلية في تفكير المعتزلة حتى عمموا حكم العقل في كثير من المسائل المتصلة بالمعرفة والتكيف وكيف تناولوا القضية الكبرى بتحرر عقلي فريد سار بعضهم معه في « شريعة عقلية » تقود على أن في الانسان علما فطريا يؤدي بالضرورة الى معرفة اله واحد حكيم» (١).

ومن الضروري ان نقف عند هذه النتيجة التي أشار اليها «ديبور» ونشير الى أي حد كان المعتزلة جادين في احتصار الشريعة العقلية واعتناقها فان من المسلم به أن من يقول بهذا القول يكون قد بلغ الغاية القصوى في تعظيم العقل وتقديسه (٢).

أما من حيث عندية المعتزلة بالعقل وحلله المكنة السامقة فهو ما يبدو من بوضوح من خلال درس مذهبهم وتعتب آرائهم . وهي روح سارية في هذا المذهب على وجه العموم . وهم على تقديم للمحدثين واعراضهم عن كثير من الحديث - كانوا يتمسكون أشد التمسك بالحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة د . ابر ريدة ضعة رابعة ص ١٠٥ .

(٢) وقد اهتم كثير من العلماء العربيين - عبر ديبور - بالاشارة الى قول المعتزلة بديانة عقلية وأخلاق علمية تقود على العقل نور الوحي . كان من بين هؤلاء ارست رينان E. Renan في كتابه « مرشد واثريدي » الترجمة العربية ص ١١٨ من طبعة دار احياء الكتب العربية ١٩٥٧ . د . اد يذكر ان المذاهب الثلاثة للمحنة عند المعتزلة هي من قاصر العقل أي من العقول يكمي للهداية اليها . وكذلك ما كتبه ماكس هورتن

Max Horten في كتابه « Philosophischen

Systeme Der Spekulation Theologen Im Islam Bonn ١٩١٢ P P 240-267

من أن المعتزلة قادوا الى أخلاق علمية او فطرية . ثم ما كتبه ج . أوبرمان

I. Obermann في بحثه عن « مشكلة نصية عند العرب » نشر في

Wiener Zeitschrift Furdie Kunde Des Morgenlandes

مجلد ٣٠ . سنة ١٩١٦ - ١٩١٧ م ص ٦٦ حيث قال انه يمكن أن تعتبر طريقة المعتزلة

و معالجة مسألة المعرفة بالله والحير والشك ومصادر الفيد محاولة للفوصل لاسي احلاق علمية

فيه « أول ما خلق الله العقل فقال له : أحيى فأقبل ، ثم قال له : ادبر فادبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزني وجلالي ! ما خلقت خلقا آخر منك ، لك أحد وبك اعصي وبك اعاقب » (١) وهم يتمسكون به ليدللوا على قيمة العقل ومكانته .

وهم يقدمون العقل أيضا في مجال معرفة الله سبحانه وتعالى - كما رأيت - ويذكر القاضي عبد الجبار أن أول أنواع الدلالة أربعة . حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والاجماع (٢) ثم يقرر أن معرفة الله عز وجل « لا تنال الا بحجة العقل » (٣) ، وهي التي تفصل بها الى معرفة الله بتوحيده وعدله ويكون م عداها فرع عن هذه المعرفة .

غير أن هذا التمجيد للعقل ودوره في المعرفة كان يتأيد - كما سبق - واجبات عقلية وتكليف عقلي . فلا مفر للانسان من ان يؤدي حق تمييزه عن سائر الخلق . وتنته فان اندس في مذهب المعتزلة محجوجون بعقولهم (٤) أعني أنهم مسؤولون عن أفعالهم بمجرد أن الله منحهم العقل وان لم يكن هناك وحي .

من جملة هذه الآراء والاقوال نشأت شريعة عقلية في أساسها ، معتمدة على الفكر حتى قبل ورود السمع - كما رأينا عند معظم سيوخ الاعتزال - وتكون الشريعة العقلية في مقابل المعارف التي ينزل بها الوحي (٥) .

على أن أشهر نص جاء في هذا الموضوع هو ما يحكيه

(١) أحياء علوم الدين . للإمام أبي حامد الغزالي . ج ١ ص ٧٤ - طبعة صبيح .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ .

(٤) وحدة العقل هي الأصل في الاستدلال على الله .

(٥) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص ١٠٥ .

الشهرستاني عن الجبائيز - ونلاحظ أنه لم يروه عن مواهما -
من انهم . أثبتا شريعة عقلية . وردا الشريعة النبوية الى مقدرات
الاحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها
فكر (١)

هذا هو النص الذي عرانا المجبائي وابنه القول بالشرعية العقلية
أو الديانة الطبيعية دون سواهما . لكن أتم تكن هناك مقدمات لهذه
الديانة القائمة على العقل ؟ ليست هي سوى نتيجة للمقدمات
العقلية الجلية في تفكير أهل الاستئصال خاصة بعد اتصالهم بالفسفة
وانفتاح عالم العقل المتحرر أمامهم .

لا ريب في هذا مطلقا وانما قيل انه ساقط ان الحاشي في
الديانة العقلية على أساس انه متدا لا ان صاحبه من اهل المذهب
على اختلاف في القصد والعبر ومنه ان سمعنا و هذه
النقطة باثبات من أشد العناية في لاسم والامر به و المعرفة
وانحك على الاشياء والافعال فكم ذلك بعد من جهة من
تفردت العقل المعتزلي الحديث . وخصه بالامر به .

السمنين .

يقول القاضي عبد الجبار حاكمي راد الله في رده ١٤٠
ان آبا علي • يجوز بعثهم ليدعوا الى ما في القدر • في رده ١٤٠
وانهم بذلك من دور تحمل (٢) في رده (٣) • في رده ١٤٠
يعني بكر وضوح ان هناك علم في القتل بعد العلم • في رده ١٤٠
الرميل - في بعض الاحيان - الا دعوة الى ما راد الله بعد العلم • في رده ١٤٠

(١) المار - عشر هاشم الفصل - ١ ص ١٠٠

(۲) **هَكَذَا** في الاصل ولعلها (أر قجمل) أو (جمل)

(٣) مجموع من المحيط بالتكليف محصوره ٢ ٤٣ ٠ ومقداره ابر شافهم
 قدر القيمة بر مرفوع شرفه ا / يسطر العطر به امد ٢ ١١٢

أعني نظريا وعمليا ، وتأكيدهم دور حاجة الى ان ياتي هذا الرسول
بشريعة موحى بها ، فان ما يدل عليه العقل من معرفة الله وصفاته
وشكر نعمته والتمييز بين الخير والشر كاف لحياة الانسان من حيث
المبادئ الرئيسية لهذه الحياة .

هذا هو مفهوم الشريعة العقلية في مجمله ولعل الجبائي يكون
بتقريره لها قد سبق الى ما نادى به أفلاطونيوس كمبردج Cambridge
Platonists في القرن السابع عشر الميلادي وعرف باسم
« الديانة الطبيعية Natural Religion » وما دعوا اليه من استقلال
العقل بدين لا يعتمد على انوحى في أساسه ولا بأس هنا من بعض
الاحاطة بفكرة هذه المدرسة ومدى مشابهتها لفكرة المعتزلة

فقد ارتأى أفلاطونيوس كمبردج (١) أن في الامكان تأسيس دين
صبيعي يستبسط العقل الذي هو ملكة الادراك واحكم على الاشياء
وأنه ما دام العقل على هذه القدرة فإنه لا بد أن يصل الى معرفة
الله الذي هو « أعرف الاشياء في العالم » . ويتوصل بالتالي الى دين
صبيعي تتلخص حقائقه في أن الله موجود وحيد حكيم وعادل

(١) هذه جماعة يكومر مدرسة لاهوتية نشأت في جامعة كمبردج بانجلترا وازدهرت ما بين
عام ١٦٣٣ - ١٦٨٨ م. ومن أعلامها : هيربرت أوف تشاربري Herbert Of Cherbury
وكودورت Cudworth ، كمبرلاند Cumberland ، وتشكوت Whichcote ومور
More راجع ERE مادة Camb Plat وقد وجد الدين الطبيعي مجالا له في
تفكير الفيلسوف الانجليزى هـنري غيدن جون لوك (Locke) وتولاند (Toland)
وتندال (M Tindal) ثم في مومبا والمانيا عند فولتير (Voltaire) وويماروس
(Reimarus) ، كما ان الله الطبيعي - العقلي - قد تطور نظريا هربس من الاتحاد
معصبل الإرادة الالهية والاعمال له وجود الله بغير شر شعور العالم راجع مصدر
امر الفيلسوف تاليف أرغند كوسه مرحمه الدكتور أمير افلاطوني من ٢٤٩-٢٤٧

غير أن الحقائق عامة يمكن أن تنقسم قسمين : حقائق طبيعية، وحقائق موحى بها . ولكن هذا ينبغي أن يعني أن ما جاء في الكتب المنزلة متفق تمام الاتفاق مع عقولنا ومناسب له . وبهذا لا يوجد تعارض بين الدين الطبيعي والوحي (١) . ومن الممكن ملاحظة الشبه القريب بين تصور كل من أفلاطوني كمبردج والمعتزلة للوحي والعقل وتقديم كل منهما للعقل واحتفائه به .

ولعله من انطريف أن تتخذ هذه المدرسة اللاهوتية الانجليزية موقفا من الكنيسة يقارب الموقف الذي اتخذه أهل الاعتزال مسن السنة (٢) وأن يعير المعتزلة خمسة أصول لا يكون المعتزلي معتزليا الا بها ، ويحدد هوبرت أوف تشربري H. Of Cherbury خمسة مبادئ كنس للديانة الطبيعية تشابه كثيرا ما يذهب اليه أهل العدل والتوحيد . هذه المبادئ التي حددها هوبرت أوف تشربري هي :

- ١ - يوجد كائن أعظم هو الله .
- ٢ - نحن مدينون له بالتعظيم .
- ٣ - أفضل طريقة لتعظيمه هي الفضيلة مع التقوى .
- ٤ - يجب على الانسان أن يندم على ذنوبه .
- ٥ - ان خيرية الله وعدله يقتضيان ثوابا وعقابا في هذه الحياة

(١) ERE مادة Camb. Plate

(٢) منخل الى الفلسفة ص ١٢٦

والحياة الاخرى (١) .

وعلى كل حال فنحن لا يمكن أن نقطع بأخذ افلاطوني كمبروج عن المعتزلة ، وان كانت كتب الفلسفة والكلام الاسلاميين قد وصلت الى أيدي الفلاسفة ورجال اللاهوت الاوربيين منذ وقت طويل ، ومن المحتمل أن تكون الترجمات اللاتينية قد حملت بين طياتها آراء المعتزلة ومذهبهم وعرف رجال الفكر الاوربي ما عندهم بما فيه من احتفاء بالعقل وتقدير لمكانته .

ولنعد الان - بعد هذا الاستطراد القصير - الى شيخنا أبي علي فخرى أنه على الرغم من تأكيده أهمية المعرفة العقلية وقوله بشرعية العقل لا يعتمد الى انكار ضرورة النبوة وأهميتها فصار للنبي مهمة كبيرة هي تبيان « مقدرات الاحكام ومؤقتات الطعاع التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر » (٢) وهو يعني ايضا العبادات وكيفياتها من صلاة وصوم وزكاة وحج ونحوها وتعيين مواقيتها . وهي أمور لا تدخل في نطاق النظر العقلي أو التأمل الفكري الذي تنحصر مهمته في معرفة الخالق وصفاته والتمييز بين الحسن والقبيح كما أن بعثة الرسل أيضا قد تكون تأكيداً للرسالات السابقة الى جانب أنها تأكيد لما يصل اليه العقل (٣) . أو كما يعبر الايجي : « لتقرير الواجبات العقلية وتقرير الشريعة المتقدمة » (٤) .

وليس في هذا تعارض مع الشريعة العقلية ، إذ أن شرط هذه

- (١) انظر ERE مادة Cam. Pla. وانظر Geschichte Der Philosophie. تأليف مسر A. Messer ج ٢ ص ٢٤ - ٢٥ طبعة لينز ١٩٢٣ وكذلك : مدخل الى الفلسفة ص ٢٤٧ - ٢٤٩ - وتدرج بين عدد المعادىء وصور المعتزلة الخمسة (٢) حل - على هامش الفصل ص ١٠٠ ج ١
(٣) المصروع من المحيط بالتكليف - معصوم ج ٢ ص ١٩٣ و
(٤) المواقف ج ٢ ص ١٩٣

الآخيرة كونها قبل ورود انسمع ، فاذا جاء السمع كان من الواجب اتباعه ، وبهذا يجتمع التكليف العقلي والتكليف السمعي نيكلا انوجود الانساني من جميع نواحيه .

وعلى كل حال . فانه يبدو أن هذا القول من شيخنا كان مما اشتهر عنه ولم يثبت في كتاب له « ولم يكن ذلك بمذهب مصرح لابي علي ومن جرى مجراه » (١) كما يقول القاضي عبد الجبار

ولعل ما قاله القاضي يرجع الى دفع تهمة أبي بكر الباقلاني القائلة بالشبه بين المعتزلة وابراهيم في موقفهما من النبوة (٢) فان عبد الجبار يؤكد أن أبا علي وصحبه ما ذهبوا هذا المذهب الا حين كنوا ابراهيم الذين زعموا أن ما في العقول مخالف لشرعيات فكان رد المعتزلة : أن النبوة تأكيد لما في العقول ودعاء انيها « فدفعوا بذلك قولهم بقبح البعثة أصلا » (٣) .

(١) المجموع من الحبيب بالتكليف ج ٣ ص ١٩٥ و وحيد ملاحظه ان الشيخ كان غاف لا ينت في تصانيفه ما يثير اللغز حوله من آراء ذات خطر من مثل هذه المسائل ومقالة التصيل والامامة وانما يكتفي بانكلاء فيها شفاها حتى لا يقد له حصومه سلاحا ضده .

(٢) التمهيد . ص ١٠٩، ١٠٧، ١١٦ ضمة القاهرة ١٩٤٧

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف ج ٣ ص ١٩٥ و .

ويقول ديبور (تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٠٥) في تعليقه على الشريعة العقلية او اديانة الطبيعية كما يسميها . وهذا الرأي الاخير سار بعض المعتزلة مع مذهبهم الى أقصى نتائج المنطقه مخرجوا بذلك عن اجماع الامة الاسلامية وبعد بهم مدعهم حتى صاروا في رد ودين الجماعة في ولد .

ولا جدال في أن هذا القول اجحاف كبير ورمي بالتهمة الجارحة على عيسى أساس متين . فان المعتزلة لم يقولوا - كما يراهمة - أن العقل وحده كافي للمعرفة الا في المبادئ الكبرى . ولم ينكروا النبوة ولا التكليف الشرعي من أن النبوة عندهم انطاف ، وعند بعضهم أن اللطف واجب على الله . فالنبوات واجبة عليه سبحانه من حيث صلاحها للناس وهم جعلوا من التكليف الشرعي معوانا للتكليف العقلي غير مناقص له . وكردي وعي لا ينكر أن للعقل دور كبير في حياتنا - سواء قبل بعثة الرسل او بعدها - وأن الشرع ذاته لا يفهم الا عبر ضوء العقل وعن طريقه . فأي بعد في هذا عن دين الجماعة وأي حرج عن اجماع الامة الاسلامية ؟

الآراء السياسية

عرف المعتزلة منذ البداية الاولى لنشأتهم بصيتهم بالسياسة وبالدولة العباسية وخلفائها وأمرائها . وهي صلة بدأت بين عمرو ابن عبيد وأبي جعفر المنصور . ثم نالها شيء من المتور فيما تلا ذلك حتى عهد المأمون الذي استطاع المعتزلة فيه - وفي عصر المعتصم والنواثق - أن يقتنموا الخلفاء بمذهبيهم وضرورة نشره بالعبء وبالترغيب والترهيب . مما لا مجال للافضة فيه الآن

لكن ما نود تأكيد هنا هو ما ذهب اليه كثير من المؤرخين ومن كتب تاريخ الاعتزال (١) من اعتماد المعتزلة على السلطة الحاكمة في بث أصولهم وارتباطهم الوثيق بالامراء والوزراء وبالنساسة على وجه العموم .

فقد كان المعتزلة قوما عمليين واقعيين يتلمسون نشر دعوتهم لتحقيق دولة الاعتزال حتى وان ركبوا في هذا متر بحر السياسة القلْب وساروا فوق رمالها الناعمة الخادعة .

لكن السلطة - كما نعرف - لم تلبث أن تنكرت لاصدقائها وادارت لهم ظهره منذ بداية عصر المتوكل الذي تدرج في التنكر للمعتزلة يوما بعد يوم . حتى اذا اغتيل كان هؤلاء بعيدين عن

(١) انظر مثلا : عصر الاسلام ، لاحمد امين ج ٢ ص ١٩٦ طبعة سادسة و : المعتزلة ، ارهدي ج ١ ص ١٥٨ وما بعدها

كل سلعة نأثر عن أي نفوذ ، اللهم الا بقايا مجد زائل ، وأمير هنا وآخر هناك لا رايا يدينون في حذر لفكر المعتزلة يأنولاء .

فكان من سوء طالع أبي علي اذن - كما بينا في بداية الحديث عنه وعن عصره - أن يظهر في فترة كانت فيها لياني الاعتزال مظلمة حالكة الظلمة . فلم يُقدر له أن ينال حظوة كبيرة أو يسهم في خدمة مذهبه بنفوذ . فكار عليه أن يعتمد على ماله يبعثر . وعلى علمه ينافع عن مذهب ضد محمات أهل الحديث وأنسنة ومختلف الطوائف الأخرى .

وقد أشرنا من قبل الى ما كان يتبع في تلك الفترة من قلاقل سياسية ، مثل ثورة الرنج والقرامطة والحركات الانفصالية في أشراف الدولة العباسية وسيطرة الأتراك على الحكم . الى جانب انسياق سياسي انتشحي في قصر الخلافة وقصور الاسراء ، وتدخل النساء والخدم في تسيير دفة الحكم .

ورغم ان أبا علي كان يحب ان يتصل بدوي السلطان فدان الاحوال له تسمح له بالطهور في قصور انخلفة ووزرائها كم ظهر من قبل ثمانية بن اشرس في عهد الرشيد والامور والنظام والمحافظة والاصم وهشام الفوضي عند الامور والمعتصم ثم ابن ابي دؤاد في بلاط هذا الأخير وابنه الواثق (١) هذا الى جانب ان المعتزلة أهدوا يتعرضون لبقعة من كانوا قد اضطهدوهم من قبل . فصار خصومهم يكيدونهم كل كيد . وبات الخلقاء ينفرون منهم كل النفرة

(١) وكانت علاقة النظام معروفة مجعرا اسيرمكي أيضا . وصلة لبحاحد باير الريد واهر ابي دؤاد مشهورة . كما كان السلطان يكتب اما مكر الاصم . وكان اذا دخل هشام الفوضي على الامور تحرك هذا حتى كان يقوم طقسات المعتزلة . ص ٥٠ - ٦١ .

ومن أبحار أن يكون مجيء أبي علي إلى بغداد مرتين - كما سبق - هو بقصد الاتصال بدوي السلطان - رغم هذه الحال التي وصفت - لكن لا يعلم أن ذلك أدى إلى نتائج عملية وإن كان الشيخ استطاع أن يحقق نجاحا محليا في هذا السبيل . فكان على علاقة ببعض المتصرفين للسلطان كما يدعوهم ابن المرتضى . وكان بعضهم يحتسبه للطعام فيجيب (١) أو كانت تجري في مجالسهم مناظرات بينه وبين معارضيه (٢) لكنها علاقة لم تكرر تتعدى المجالسة النادرة أو المشاركة في الطعام مرة أو بصع مرات . وهو مع هذا كان يفتي معارضة وانكرا من جانب أصحابه وتلاميذه خصوصاً ممن كان في طبعه شدة وفي خلقه رقة . مثل محمد بن عمر الصبيح . الذي حكى الحشمي أنه « أنكر عليه ذلك ، فرد عليه أبو علي بقوة » . « ألسنت تعلم أن طعامه الذي يقدمه أينما يشتره ؟ وإن أبحار من شرائه أنهم يشترونه لا بغير المال . أفما تعلم أن ذلك منك وأنه مما يحل تناوله ؟ » (٣) فقد بلغت العلاقة بين المعتزلة والحكام حدا من أسوء حميم يتحاذنون في جوار مخالطة هؤلاء أو عديم جوارها وتحليل طعامهم وتحريمه .

ولم كان المعتزلة أصبحوا مبداً فار نفورهم من الدولة التي أصبحت مدغطة عليهم لم يكن أقل من نفور الدولة منهم وسنرى فيما يلي أن منهم من كان يعتبر بغداد - وهي مركز الدولة ومستقر وجوهها - دار كفر . وكان أبو هاشم يجد عضاضة في أن يأخذ تبيثاً من بعض الأمراء كان يمدد به ويأسف لاضطراره إلى الأخذ

(١) حقايق معتزلة ص ٩٦ .
(٢) شرح عمود السائر ج ١ ص ٦٢ . وروى في المفكرين اجتماعهم وحبهم أبو علي عليه السلام هشام الصبيح .
(٣) نفس المصدر ص ٦٧ ط

رسمي مثل حال . فان انتلاب الامر على أهل الاعتزال جعل
بعضهم شريفة للمصادرة . اغني مصادرة أموالهم والاستيلاء عليها
من قبل الدولة . وهو ضرب من التاميم كما ندعوه الآن .

وكار ان صبور العباسي حر الآخر في صيغ له بما قيمته ألف
دينار تحملها عنه احد ابولاة اندر كانوا يميلون الى الاعتزال ، وهو
ابو الحسين أحمد بن خلف الحشري (٢) .

وبخلاف هذا فاننا لا نعثر على شيء يبين لنا موقف شيخنا من
الاحداث التي كان يروج بها ذلك العصر ولا مدى معارضته أو
تأييده لاي منها وان كنا نعلم ان لاستيلاءه أبي يعقوب الشحام
اسهاما في الدواوين حين أمر انوائق أن يجعل مع أصحابها رجال
من المعتزلة ومن أهل الدين . . فعله (ابن أبي دؤاد) ناظرا على
النضل بن مروان ، فقمعه وقصر يده عن الانسحاب في الظلم » (٣)
تم كان لهذا الاستاد ايضا ضرب من انصلة - بالاكراه - مع الزنج
وقائد ثورتهم عبي بن محمد . فقد أخذه هؤلاء من البصرة الى عسكر
زعيمهم الذي رعب فيه وفي صحبتة نكز الشحام هرب من عسكره
وخرج الى البصرة (٤) .

(١) نفس المصدر السابق ص ٦٨ و .

(٢) وجاء في شرح عيون المسافر ، ج ١ ص ٦٤ ظ ان أبا علي كان اذا ذكر ابن الحشري
فمثل بيت عمرار بن حطار (الخارجي المعروف) .

مر كنت مستعمر يوما لطاعة
ولا يمكن فهم هذا الاستشهاد او التمثيل الا على ضوء موقف القاضي عند اجبار بن
أحمد من صاحب بن عباد حين اذانه بعد موته لعدم تويته . ففعل أبا علي يقصد انه
مر يستعمر لاسر الحشري لارتكابه الاثم دور ثورة ، ا- هو مر عبر دت لخالف أصحابه
امعزلة . وعلى أية حال فان النص معتور ولم يأت في سياق حديث متتابع وان موقف
الجماعة - على أساس تأويلنا هذا - ليعتبر صامقة احتذائها القاضي عند الجبار فيما
بعد وان كان للسياسة في الحادثين - كما يبدو - دخل كبير . انظر نفس المصدر
ص ٨٩ ظ .

(٣) طغقات المعتزلة ص ٧٢ . (٤) شرح عيون المسافر ج ١ ص ٥٩ و .

وتحزن نلاحظ أن تعيين الشحام في وظيفة المراقب على صاحب
الخراج كار في عهد ابوانق وباختيار ابن امي دؤاد . ولم يكن الامر
قد خرج من يد المعتزلة بعد .

فلما جاء تنميده الجبائي لم يتسن له شيء مما كان لاستاده .
أما بالنسبة للزنج وقائدهم فانه ما من خبر وجدناه يذكر فيه .
الا بيتا أورده ابن النديم في « الفهرست » بمناسبة الحديث عن
شيخنا ، فذكر أن أبا علي قال : « ان صاحب الزنج جاءه الخبر بأن
فلانا القائد قتل فأنشد يقول :

إذا فارص منا مضى لسبيله
عرضنا لأطراف الاسنة اضر

ولا نستطيع أن نحمل النص فوق ما يحتمل فسنم منه .
التأييد للزنج والاعجاب ببسالتهم وشجاعتهم واستعدادهم للموت
في سبيل قضيتهم . وربما يكون هذا انتمثل قد جاء في سياق حديث
بقره ابن النديم . وربما كان رواية عابرة ذكر يحكيها الشيخ عن
قائد الزنج الذي رغب - كما رأينا - في القربى من المعتزلة بتقريب
رئيسهم آنذاك ، وهو الشحام .

غير أن الباحث في علم الكلام وتاريخ المعتزلة خصوصا يلاحظ
أن هناك قصيد محددة دار حولها الكلام وتشعب . وكان كل شيع
من شيوخ الاعتزال يضيف جديدا الى ما سبقه ويذهب مذهب قد
يتناسب أحيانا مع اتحاد السلطة وموقفها . وهي مسائل يشترك
في مناقشتها المعتزلة والحوارج والشيعة وأهل السنة وغيرهم ، نظرا
لوثوق النصلة بمر السياسة والدين عند تشاة هذه المذاهب .

من هذه المسائل مسألة هل الدار دار ايمان أم دار كفر ؟ وهي

قضية تتحدد بالنسبة للمفكر تبعا لتعريف الايمان والكفر عنده ومعناها في مذهبه . وهذا ما يجعلنا نرى أن كثيرا من أصحاب الفرق يعتبر بلادا اسلامية دار كفر ، لان اهلها لا يتبعون مذهبه

ويبدو أن ضيق الحال بالمعتزلة في عهد الجبائي دفع شيخنا الى اتخاذ موقف متشدد في هذه المسألة وهو يعرف دار الكفر بأنها « كل دار لا يمكن فيها احدا أن يقيم بها أو يجتاز بها الا باظهار ضرب من الكفر أو باظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له » (١) .

وطبيعي أن تكون دار الايمان على العكس من هذا الذي ذكرناه ولما كانت « بغداد » في ذلك العصر هي مركز السلطة ومستقر الدولة والسياسة والسياسيين ، وهي مقياس بقية المدن ، هي العاصمة ودار الخلافة . فان وصفها بدار الايمان أو الكفر كان له قيمته حينذاك ويروي الاشعري أن « بغداد - على قياس الجبائي - دار كفر لا يمكن المقام بها عنده الا باظهار الكفر الذي هو عنده كفر أو الرضا به . كنحو القول ان القرآن غير مخلوق وان الله سبحانه لم يزل متكما به وان الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ، لان هذا كله عنده كفر » (٢) ويرى ابو الحسن الاشعري أن هذا القياس يجر أيضا الى اعتبار « مصر » وسائر أمصار المسلمين دار كفر فتكون دار الاسلام كلها دار كفر (٣) .

ولا ريب أن في هذا تعميما لم يكن أبو علي يرمي اليه فقد كانت هناك بلاد اسلامية كثيرة كان القول بالاعتزال فيها لا يزال ميسورا ان لم يكن سائدا والبصرة ذاتها أقرب مثال على ذلك

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٢٧

(٢) و(٣) نفس المصدر والصفحة

لكن الواضح انه دار هناك تضييق على المعتزلة وحرية في الكلام
لحصولهم في مسائل كثيرة مثل مسألة خلق القرآن واردة الله
للمعاصي وغيره - خاصة في تعداد - وربما كان هذا هو الذي دفع
شيخنا الى اتخاذ هذا الموقف منها ووسمها بسمة الكفر .

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهذا أصل من أصول المعتزلة الخمسة التي لا يكون المعتزلي
معتزليا الا باعتمادها . وهو مبدأ فرض اعتناقه على كل من انصبوا
تحت راية الاعتزال الا ان الكلام فيه لم يبلغ مقدار الكلام .
الاربعة الاخرى التي تشعب فيها الحدل وتفرع (نعم هذا الجمع
الى اتفاق جميع الفرق في هذا المبدأ نورد الآية الكرمة . . .
من ثم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف والنهي عن المنكر .
المنكر » (١) وان كان للمسلمين في وسيلة الامر . انتهى حلا .
فيذهب الحوارج الى أن السيف هو الوسيلة . ويحاربون حصونهم على
درجات . فيكون بايد عند بعضهم وبالسيف عند البعض الاخر
وبالقلب عند الثالث (٢) .

ولا خلاف بين المعتزلة في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر - كما يقول القاضي عبد الجبار (٣) - وانما الخلاف يكمن
في أن ذلك هل يعلم عقلا أم سمعا ؟ .

كان ابو عبي يقول : « انه يعلم عقلا وسمعا » (٤) أي أن
العقل يدل عليه ويؤيده السمع . أو انوحى في ذلك وهو يرجح

(١) سورة . آل عمران آية ١٤١

(٢) راجع : المقالات ج ٢ ص ١٣٠

(٣) شرح الاصول الخمسة - ص ١٤٢ وهو ايضا « عند المسية واجب » المواقف ص ٤٧٨

(٤) نفس المصدر وانصف

العقل على السمع ، ويبرهن على مذهبه بأنه : « لو لم يكن الضريق الى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل لكان يجب أن يكون المكلف مفرى بالقبيح ويكون في الحكم كسر أبيع له ذلك » (١)

ويقف أبو هاشم من هذا الامر موقفا آخر : فيذهب الى أنه يعلم سمعا « الا في موضع واحد . وهو ان يشاهد واحد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبه بذلك مضض وحرد . فيلزمه النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس » (٢) .

وانا لنلاحظ في كلام أبي هاشم ذاتية بيّنة ، اذ لو لم يلحق بالامر وانتهى ضرر - وهو العم لوقوع الظلم - لما وجب عليه الامر والنهي بينما ينظر أبو عني الى المسألة نظرة موضوعية . ويرجع الى العقل وجوب هذا الامر وانتهى وجوب « مطلقا » في ما يدرك حسنه وقبحه عقلا » (٣) .

لكن الفرض من الامر والنهي عند النجائين على كل حال ، هو الا يصيب المعروف والا يقع المنكر (٤) وسيار بعد ذلك أن يكون ذلك عقلا أو شرعا .

ثم اثنا نجد شيخنا أبو عني يأتي بشيء جديد في هذه المسألة . هو تقسيمه الامر بالمعروف الى قسمين اثنين : احدهما واجب والاخر ليس واجبا فقد كان « المشايخ من السلف (٥) اطلقوا القول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى أن جاء شيخنا أبو علي

(١) فسر المصدر ص ٧٤٢

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ١٤٢ وانظر المواقف ص ٤٧٨ حيث يقول ان النجائين

يتفقان في أن الامر والنهي يعلم عقلا

(٣) المواقف ، قسطنطينية ص ٧٨ :

(٤) شرح الاصول الخمسة ص ٧٤٢

(٥) يعني سلف المعتزلة .

ونسم المعروف الى هدير انقسام . وحمل الامر بالواجب واجب وبالنافلة ردة « (١) وهذا تقسيم لم يعرف قبل الجبائي ، وهو من جملة انتدقيقات التي شغل بها المعتزلة في هذه المرحلة من تطور مفهومهم .

التفاضل :

ويعبر عنه كذلك بالتمييز والمفاضلة ، أي النظر في أفضل الخلفاء الراشدين الاربعة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وترتيبهم في الفضل . وهي قضية شغلت الكثيرين من اهل الكلام ورؤساء مختلف الفرق ودحا من الزمر . ويلاحظ ما لها من جدور سياسية عميقة نشأت عن الصراع حول الخلافة ، خاصة منذ عثمان بن عفان رضي الله عنه . صراعاً أدى باصحابه واتباعه او انصاره انقسامهم في موقعتي « الجمل » و « صفين » الشهيرتين ، وما تبع ذلك من التحكيم وانقسام المسلمين الى احرار سياسية - ديمية من انصار معاوية وشيعة علي وخوارج عدية ومعايدين بين انصريتين . وكان لهذا الانقسام السياسي اثره البالغ في توجيه المذاهب الدينية أو الكلامية فيما بعد .

ومهما يكن فان المعتزلة - كما يظهر - ناقشوا مسألة التفاضل هذه على أسس نظرية ، اذ لم يكن لهم انحياز واضح لاحد الفريقين . ولذا نجد هذا الاختلاف فيما بينهم في تفضيل أحد الخلفاء الاربعة على الآخر تبعاً لما يظهر لكل منهم .

ومنذ البدايات الاولى للاعتزال تكلم واصل بن عطاء في هذه

(١) نفس المصدر ص ١٤٦ .

المسألة - فصل علي علي عثمان . ولذلك سموه شيعيا (١) . وتوقف في ذلك بالاسم علي وعمر رضي الله عنهما (٢) ثم اتجه أصحابه - من البصرية خاصة - بعدد إلى تفضيل أبي بكر وترتب الأئمة في الفضل ترتيبهم في الإمامة (٣) حتى إذا ما جاء أبو علي وابنه رأيناهما يتوقفان في التصريح بتفضيل أحدهم على الآخر تارة ، ووجدنا موقفا مذبذبا لدى أبي علي تارة أخرى . ثم كان اتباع الشيعيين يفضلون عليا على هواه .

وهذا تدرج طبيعي في تغير موقف المعتزلة من مسألة التفضيل . تمشيا مع أحداث السياسة ومجرى الأمور . إذ لم يكن هناك ضمير في عصر ازدهار الاعتزال واحتضان الدولة له في القول بفضل أبي بكر ، فلما اضطربت الأمور منذ عهد المتوكل واختلطت توقف القوى في الأمر ولم يقطعوا برأي لار شوكة الشيعة بدأت تقوى بظهور دويلات لهم في المغرب ومصر وبنشأة البرهيين . وكانت هناك مقدمات واضحة للتقارب بين الشيعة والمعتزلة بعد أن توالى ضربات أهل السنة والحديث على مذهب الاعتزال

وهذا ما انتهى بالمذهب إلى تلمس الحماية - فيما بعد - تحت لواء آل بويه الشيعيين وقدر له أن يزدهر من جديد في عهد الصباح ابن عباد والقاضي عبد الجبار وكان طبيعيا أن ينادي هذان

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة لمر أسى الحيدم مجلد ١ ص : طبعه بيروت - دار الفكر - وجاء في كتاب « الإمامة » من المغني (ج ٢٠ مخطوط مصور بدار الكتب تحت رقم ب ٢٦٩٨٢) أنه « من فصل عليا على عثمان وأصل من عطاء ولذلك كان ينسب إلى التشيع لار الشيعي في تلك الزمان من كان يقدم عليا على عثمان » وكان أبو الهذيل أيضا يتشيع لسي هاشم وبفضل عليا على عثمان ، ويسمى لذلك شيعيا - طبعات المعتزلة ص ٤٨ -

(٣) شرح نهج البلاغة ج ١ ص .

واتباعهما بأن عليا هو اصيل ابيهم علي بن ابي طالب عليه وسلم
كما هو في آثار الصحاح وكتب القاسمي (١) فقد كان هذان الرجلان
صنائع بني بويه وهم الذين احتضروا الشيعة والاعتزال جميعا .

غير أنه في هذا المجال لا يمكن ان يفعل الباحث عما كان من
علاقة وثيقة بين مؤسس الاعتزال اصيل بن عطاء وبين الشيعة ،
فقد اخذ زيد بن علي - رأس الزيدية - عن اصيل حين جاء هذا
المدينة وتحقق حوله وأصحابه معجبين (٢) . وحين أنكر جعفر
النصادق مذهبه وتحرش به رد عليه زيد وأغلظ في الرد وقال له :
« ما منعك من اتباعه الا الحسد لنا » (٣) . ويروي ابن المرتضي أن زيدا
كان لا يخالف المعتزلة الا في المنزلة بين المنزلتين (٤) . كما ان واصلا
وعمر بن عبيد نفسيهما - كما يروي ابن المرتضي في مجال اسناد
المذهب - أخذوا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم ،
بل ان « محمدا ، هو الذي روى واصلا وعلمه حتى تحرر
واستحكم » (٥) .

فالعلاقة بين المعتزلة والشيعة اذن ذات جذور عميقة ، وهذا ما
سنحاول تبين أثره بالنسبة لشيخنا أبي علي الآن . وسنبين مذهب
الشيخ في المفاضلة أولا ثم نرى هل غير من مذهبه أم بقي عليه ؟
والى أي حد كان قربه من الشيعة وعلاقته بهم ، وهو ما سيظهر لنا
من بحثنا في مسألة الإمامة .

(١) انظر في هذا مثلا اجراء احكام بالامامة من كتاب (المفتي) للقاضي عبد الجبار
ص ١٩١ و

(٢) طبقات المعتزلة ص ٣٣ . وقد قلنا له - يعني واصلا - وأخذ عنه الاصرر لذلك
صارث الزيدية كلهم معتزلة ، الملل - على هامش العمل ج ٣ ص ٣٢ .

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) نفس المصدر ص ٣٤

(٥) نفس المصدر ص ٧

ويظهر مما ذكره الأشعر في « مقالات الإسلاميين » أن سماعه توقف في بادئ الأمر عن تفضيل أحد الأئمة الأربعة على الآخر سوى تفضيل عمر على عثمان - توقفاً يوحى بالارتباك والحيرة وهو غير مبني على اقتناع وحجة وإنما عن « جوار » أفضلية أحدهم على الآخر . واحسب أنه من الحير أن تأتي بنصر الأشعري كاملاً على ما فيه من تكرار فهو يقول : « وقال قائلون . لا ندري أبو بكر أفضل أم علي . فإذ كان أبو بكر أفضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر . وإن كان علي أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان لأن عمر أفضل من عثمان . وإن كان عمر أفضل من علي فيجوز أن يكون علي أفضل من عثمان ويعبر أن يكون عثمان أفضل من علي وهذا قول الجبائي » (١) فلا يصح بعد هذا ما أورده الشهرستاني في « الملل والنحل » من أن الجبائيين قالوا . « انصبابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الأئمة » (٢) لما سبق ، ولا نراه بعد قليل . فإن ترتب انصبابة في الفضل ترتبهم في الأئمة هو مذهب أهل السنة ومذهب قدماء معتزلة السامرة . و « كان أبو علي وابنه يذهبان هذا المذهب

لكن الحاكم الجشعي احتفظ لنا بصر يتضح منه علة توقف شيخنا عن تفضيل أحد الأئمة على الآخرين والاساس الذي بنى عليه موقفه . قال الحاكم : ان أبا محمد بن عيسى - خال أبي هاشم وابن خال أبي علي - كان لا يفارق الشيخ في مرضه الذي مات فيه . قال : وكنت أبيت عنده وأبو هاشم عند أهله . فقال ليلة يومئذ محمد ! اتق الله وادع أبا هاشم فحثت به فجعل يكلمه طويلاً حتى قال : ما أقدر على أكثر من هذا الكلام (٣) . قال أبو الحسن

(١) مقالات ج ٢ ص ١٢٢

(٢) الملل - علي هاشم الفصل ج ٣ ص ١٠٧

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ط -

ابن الاررق « فقلت لأبي هاشم ما الكلام الذي كلمك به ابو علي في الليلة التي دعاك فيها من عند أهله ؟ قال : قال لي . ان كل من فيه فضيلة ليست في غيره فهو أفضل من غيره في تلك الفضيلة بعينها . ثم قال لي ، احفظها فانها هي التي أخرجتك من النار فتدخلك الجنة » (١) قال ابو انحسن : « فاطن أن أبا علي انما وقف في علي وابي بكر من هذا الوجه . لانه سمع لأبي بكر فضائل ليست لعلي وسمع لعلي فضائل ليست لأبي بكر » (٢) .

يؤيد هذا الموقف ما يرويه القاضي عبد الجبار من ان ابي بكر يوقف في ذلك لا بالنسبة لعلي وابي بكر بل بالنسبة لخلق الاربعة جميعا « وقالوا : ما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الاربعة الا ومثله مذكور لصاحبه » (٣) .

ويؤكد القاضي مرة ثانية توقف الجبائيين في مسألة التفاضل ويقرر أنهما كانا يقولان بالتساوي والتكافؤ بين الفضائل في الأئمة بل هما لا يجورا التفاضل أصلا (٤) - كما يقول

ومن المحتمل أن يكون ابو علي قد اتخذ موقفين مختلفين من هذه المسألة الشائكة . فان انصوص التي لدينا تدل على تعير موقف الشيخ وميله الى تفضيل علي في المرحلة الاخيرة من عمره . وهو لعله بدل من موقفه بحكم ما طرأ على أصحابه من ظروف . وهو لعله

(١) شرح عبور المسائل ج ١ ص ٦٤ ط .

(٢) مسر المصدر ، الصفحة . وسكرنا هذا محيد التقاص بين الملائكة وادم عليه السلام ، والتفاضل بين الانبياء . فيذكر ابن هزم (الفصل ج ٢ ص ٢٥) ان الملائكة علمت ما لا يعلمه ادم وعلم ادم ما لا يعلمه الملائكة . وعلم موسى اشياء لم يعلمها الخضر وعلم الحضر اشياء لم يعلمها موسى .

(٣) راجع شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٧ .

(٤) انعم الله على المحققين بالتكليف . محضو مصرور بدار الكتب . مطب . ص ١٥ و

حاشية في ...
التي أحاطت به

ويؤيد ما ذهب إليه ما يذكره ابن أبي الحديد عن اختلاف
... في مسألة ...
... وأنحاز ...
... بكر عن علي ...
... بكر ...
... الوهاب أخيرا وكان من قبل من المتوقفين » (١) .

... كل حال ، فإن هناك ظواهر عديدة تشير إلى ميل أبي علي
... ومحاولة الالتقاء معهم وهو لا شك مدفوع - كما رأيت -
... الشديد الذي كان يلقاه المعتزلة من جميع الطوائف
... كما كان لاقتراح إريديية في بعض آرائهم من المعتزلة
... في تشجيع أشيع على التقرب من الشيعة ومهادنتهم .

... في شرح « المواقف » أن « أفصل الناس بعد رسول الله
... عليه وسلم هو عثمان (أي الأشاخرة) وقدماء المعتزلة :
... رضي الله عنه . وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة :
... (٢) فإذا اعتبرت أبا علي من متأخري المعتزلة شمله القول
... الشريف كان يعني بلا ريب من بعد انحائي من المعتزلة
... أنصاره بن عباد وأبي عبد الله المصري الذي صرح
... بعد الرسول » ولهذا لقب بالفضل وأنه كتب في
... حلويل » (٣) .

(١) شرح ميج الملاحة ج ١ ص ٤٠

(٢) المواقف ص ٤٧٤

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٨٧٠

ثم هناك شيء آخر ذو معزى كبير ، فقد نقص شيخنا كتاب
عبد بن سليمان - من منقضي المعركة - في تفصيل أبي بكر علي
علي وسلم ينقض كتاب الامتكا في (١) اندي سماه « المعيار والمؤامرة »
في تفصيل علي علي أبي بكر (٢) .

الا يدل هذا - بكل وضوح - على ميل الجبائي الى علي وسبعته
وهو ميل لم يكن يجرؤ على اعلانه بصراحة ، بسبب ما يلقاه من
معارضة داخل المذهب غالب ، وعدم استجابة بعض فرق السبعة
له ، وان قدر له أن يظهر بعده بكل جلاء .

وقد يرى ابن أبي الحديد موقف الشيخ هذا فقال : « كان يميل
الى التفضيل ولا يصرح به » واذا صنف ذهب الى التوقف في
تصنيفه « (٣) فقد كان يخشى التصريح بمذهبه او اثباته في
كتاب نظرا للظروف المحيطة به .

ولا يكتفي ابن أبي الحديد بهذا الحكم فيقرر - سجله القاضي
عبد الجبار في كتابه « شرح المقالات » لابي القاسم البلخي « ان أبو
علي رضي الله عنه ما مات حتى قال بتفضيل علي عليه السلام » (٤)
ثم يضيف الى هذا انه نقر عنه ذلك سمعا ولم يوجد في شيء من
مصنفاته (٥) .

ويروي قصة استدعائه ابيه ابا هاشم وحديثه معه في
مسألة التفضيل يوم وفاته ، وذكر قد ضعف عن رفع الصوت ،
فألقي ابيه أشياء من حملتها القول بتفضيل علي عليه السلام « (٦)

(١) هو د. محمد محمد بن عبد الله السامري ، طبع سنة ٢٠٠٥ هـ طبعات المعترضة ص ٨٨

(٢) شرح هيوز المسائل ج ١ ص ٦١ ط

(٣) شرح نهج الملاحة ج ١ ص ٤ (٤) نفس المصدر والصفحة

(٥) نفس المصدر والصفحة (٦) نفس المصدر والصفحة

ونحن لا ندري بعد هذا أي الروايتين نصدي . ما ذكره الحاكم
مقلا عن القاضي في (فصل الاختزال) أم رواية ابن أبي الحديد ثقلا
عن القاضي أيضا في (شرح المقالات) ؟ !

إن علينا أن نلاحظ هنا ميل الشيعة إلى ضم أبي علي إلى صفهم
، بمصطلح علي . ولهذا فهم مستعدون بالطبع لقبول أي مقالة تدل
على ذلك . خاصة وأن الشيخ لم يترك أثرا مكتوبا يشير بالتحديد
إلى موقفه .

من أمه لا يمكن غض الطرف عن محاولة الشيخ للالتقاء مع
اسمه الذي لا تبدو في مسألة التفاضل فحسب ، وإنما هي تبدو
أيضا واضحة في مواضع أخرى كثيرة من أقواله وأفعاله .

فقد ثار امر علي مثلا إذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال لعلي والنسر والنحير وقاطمة : « أنا حرب لمن حاربكم
سلم لمن سلككم » يقول : « العجب من هؤلاء النوابت (١) . يروون
هذا الحديث ثم يقولون : (معاوية) !! » (٢) .

وكان يردد من علي أن رجلين أتياه فقالا له : ائدر لنا في
أن نصير إلى معاوية فستحله في دماء من قتلنا من أصحابه » فقال
لهما علي : « أما إن الله قد أحبط أعمالكمما بئدكمما على مسا
فعلتما » (٣) . ونحن هنا نلمس عطفًا واضحًا على موقف علي رضي
الله عنه لا يخفى على الناظر في هذين النصين .

لكن الجبائي لا يكتفي بمجرد القول في ميله للشيعة . بل يذهب
فيه شوطًا بعيدا يصل إلى حد أن يبتدئ « باملاء كتاب يذكر فيه
أن شيعة علي هم المعتزلة !! » (٤) . لكنه وجد من أحد فروع
الشيعة - أعني الراقضة - تقورا وعدد قبول . بل رسيا بالنصب

(١) يعني طائفة من أهل الحديث . (٢) شرح عبيد المسائر ج ١ ص ٦٤ و

(٣) نفس المصدر والصفحة . (٤) نفس المصدر ص ٦٤ ط .

والجداع يسرر أصحاب عبي من الشيعة الآخرين بجهل الرافضة به وبمذهبه وبحقيقة أهدافه .

وبعل سبب عدم ارافضة للجباثي وعيهم في هذا العداء هو شجبه لقولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامة علي بن أبي طالب - وكان هذا القول من أمس مذهبهم (١) . فلم يعترف هو بهذا الكلام ودحضه دحضاً شديداً وكانت له اشتباكات مع رؤسائهم وكتبهم ومصادمات معروفة مثل ذاك الذي يرويه ابن المديم عن مجلس شيخنا في الامامة مع هشام الجواليقي (٢) أحمد متكلمي الشيعة الرافضة بحضرة ابي محمد القاسم بن محمد الكرخي (٣) وكان من نتيجة هذا المجلس - أو المناظرة - أن شرع هشام الجواليقي في تأليف نقصر الامامة على أبي علي « ولكنه لم يتمه » (٤) .

ثم نرى انجاني يمسك بخناق ابن اثراوندي فيؤلف رداً على كتابه في الامامة وكان هذا قد صنفه نحسب انروافض يصرف فيه مذهبهم نظير ثلاثين دينارا - كما يقول القاضي عند الجبار (٥) فكان كلامه فيه عليه كأنه الزاخر يورد عليه النقص والافساد حلاً بعد حال فيثير في نفس قارئه الاعجاب والتواجد (٦) وكانت العلاقة بين سيح ورافضة تدفعه الى تحقيرهم ونسبتهم الى الكذب ، ففي خبر يرويه « اسهبي » يقول فيه انه وجد على ظهر كتاب عتيق : سمعت ابا عمرو يقول سمعت عشرة من أصحاب الجباثي يحكرون عنه قال « الحديث لاحمد بن حنبل والفقهاء لأصحاب ابن حنيفة . والكلام للمعتزلة ، والكذب للرافضة ! » (٧) .

(١) راجع صفقات المعتزلة ص ١

(٢) « تاريخ مآلدها » بصري ابن مملك الاسفهانى ر ابو عبدالله بن مملك الاسفهانى .

(٣) الفهرست ص ٢٥٢ . (٤) نفس المصدر ، الصفحة

(٥) صفقات المعتزلة ص ٩٢ . (٦) شرح عيون المسائل ص ٧١ و

(٧) « تاريخ مآلدها » ص ٢ ص ١٨٩ نسخة دار الكتب المصرية ١٩٣٢ وهو ربما

يود بهد فور اسماط . الكلام للمعتزلة والفقهاء لابي حنيفة . واليهت للرافضة ، وما على فلفصبيه . البدء والناهج . ص ١١٤

لكن مسيحياً ثم يهتم بعداء انرواخص له - رغم أنهم قسم من الشيعة - فقد كاد الشيعة انفسهم على خلاف ، وكان أشد الخلاف بين الرافضة الغلاة والريدية وربما كان الجبائي يحاول التوفيق بين المعتزلة واسماع ريد بن علي . فتراد لا يقف عند حد القول والكتابة فيخطر خطوات عملية ايجابية نحو التوفيق بين الفريقين .

فيروي ابر الحسن بن فرزويه هذا الخبر ذا المغري الكبير فيقول . « وبلغني أن أبا عني هم أن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر وقال : قد وافقونا في التوحيد والعدل ، وانما خلافنا في الإمامة ، فاجتمعوا حتى تكونوا يدا واحدة . فصدده محمد ابن عمر الصيمري » (١) .

ومن هذا كله يتضح أن رغبة ابي علي في التوفيق بين الشيعة والمعتزلة كانت قوية وان ثم تبلغ مبلغ القدرة على العمل الايجابي والخروج بالفكرة الى حيز التنفيذ . لما يجده من معارضة اتباعه له وهو في سبيل هذا التوفيق - اندي كان يرى فيه توحيداً للجهود وتكاتفا في وجه السنة والحديث - يبرز نقط الاتفاق بين المعتزلة والشيعة ويهون من نقط الخلاف كمسألة الإمامة مثلاً وعلى كل حال فان الجبائي ينفرد وحده بموافقة سائر الريدية في أن الدعوة طريق الإمامة (٢) . وهذا شيء له معناه الخاص .

ان ما نحب التنويه به هنا هو أن ماتم من بعد من اندماج بين المعتزلة والشيعة - والريدية معهم خاصة - لم يكن يغلو من بدايات متشعبة على يد الجبائي وأن موقف شيخنا من الشيعة لم يكن على شيء من العداء. بل لعل العكس هو الصحيح . وقد ظهر ميل الشيعة لابي

(١) شرح عمود المسائل ص ٦٣ و

(٢) المواقف ص ٤٦٨ .

علي عبد الشريف المرتضى في « إماميه » وعند القاضي عبد الجبار وابن المرتضى وغيرهم من كتاب الاعتزال والشيعة .

ولا تفوتنا الإشارة أيضا إلى نشأة الشيخ الأولى في قرينته « جبي » وبن قومه « الربيعين » وهم شيعة رفضوا مقاتلة الحسين ونصرة ابن زياد كما رأينا ، وكانت تقع خصومات بينهم وبين « السعديين » الذين كانوا ينتمون إلى أهل السنة (١) فلعل لهذه النشأة تأثيرا في ما رأينا من ميل شيخنا إلى أهل التشيع واتباعه .

الإمامة :

يتصل بأسحت في المفاضلة بين الصحابة الأئمة النظر في الإمامة مطلقا ، أعني تعيين الإمام (٢) أو اختياره ومبايعته وانعقد له ، وخضع أو ابقاءه إلى غير هذا من المسائل .

ونحن نرى للجبائي في هذا المقام رأي في الطريق إلى الإمامة . يورد أحدهما الشهرستاني ويذكر الآخر السيد الشريف في شرحه للمواقف .

أما الشهرستاني فإنه يقرن بين الجبائين في موافقتهم أهل

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - لحمال الدين القاسمي ص ٢١٩
قال إنه كانت تجمع عصبياء وحشيه من الربيعين وهم شيعة وبن السعديين وهم سنة . ويدخل فيها أهل الرساتيق .

(٢) الإمامة لغة هي إمامة الصلاة . وعند المنظمين خلافة الرسول (ص) في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب إمامته على مدار الأمة . كشاف - ص ١٢٢ .
وقد انصرف معنى الإمامة عند بعض العرب - كالشيعية - إلى الرعاية الدينية الروحية ظاهرة أو مخفية . ولهم في هذا اختلافات وانقسامات وآراء عديدة . انظر فيهمير الإسلام - ط ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

الاسمة على ان الامامة والاختيار (١) ولعل معنى الاختيار هو ان يختار كل امام خلفه - او وليه - العهد - يعينه في حياته ويعقد له . فيبايعه الناس من بعد موت الخليفة وهذا ما كان يحدث عند معاوية بن ابي سفيان حين عقد لابنه يزيد وهو حدث حين اوصى ابي بكر لعمر و اوصى عمر نسته (٢) يعتدرون فيما بينهم واحدا . فاختاروا عتار بن عفان رضي الله عنه وليس معنى الاختيار هو الانتخاب من قبل عامة الناس . فان الانتخاب لم يعرف في تاريخ الحلفاء . اللهم الا اذا اعتبرنا اختيار ابي بكر يوم استخيفه انتخبا .

أما السيد الشريف فانه يشتر ان اب علي « وافق سائر اريدية في ان الدعوة طريق الى الامامة » (٣) وهو قد انسر في هذا الموقف عن اصحابه جميع . ولعل معنى الدعوة هنا يصرف الى قيام رجل يدعو الى نفسه ويجمع لاتباع من حوله ويسمى الى مبايعة الناس له بالخلافة . وكان تاريخ العلوية الزيدية - وأولهم زيد بن علي - سلسلة دعوات متصلة وثورات متوالية ضد السلطة العباسية (٤) .

فاذ رجعت روية سارج « المواقف » نستخلص ان يستخلص منها تأييد الحبابي لثورة ضد اخلافة العباسية - اعترافه في رأيه - وثورات العلويين على وجه الخصوص .

وعلى كل حال فان المعتزلة والزيدية والنوارج رأوا ان استعمال السيف واجب « ان أمكننا ان نرين باسيف أهل النقي ونقيم

(١) الملل - على هامش المصن ص ١٠٧ .

(٢) هم عثمان وعبد الرحمن بن عوف وصعد بن ابي وقاص وعبي بن ابي طاب وطبة والريسر .

(٣) المواقف ص ٤٦٨ .

(٤) انظر الامام السجاد في المصن ص ١٠٧ .

الحق « (١) وهو راجح دار يعتنقه كثير من المعتزلة وإن كان لهم في كيفية الخروج وشروطه خلاف يسير .

أما عن شروط الإمام وحكمه فإني لم أجد فيه سوى ما أورده التهانوي في « كشف اصطلاحات الفنون » من اشتراط الجبائية أن يكون الإمام قرشياً (٢) . وهذا رأي يتفق مع ما ذهب إليه الأشاعرة ويخالف الخوارج وبعض المعتزلة الذين كانوا يرون أن يتولى الخلافة من هو أصليح لها وإن كان عبدا حبشياً (٣) . ولعل في اشتراط أبي عبي قرشية الإمام ما يتفق مع رأي الشيعة أو العلويين - الذين وافقهم في أمور كثيرة .

لكن الشيخ - رغم هذا - لا يرى ماساً في أن يعتقد لغير قرشي إذا لم يوجد من يصلح للامامة منهم ولا يجوز ائمة غيره أو أحد من يصلح نها (٤) . ونل في هذا الشرط الذي يقدمه علي ما يرضي الطرفين . من يرى تولي الافضل ومن يذهب إلى ائمة من قریش .

وعلى كل حال فإنه يبدو مما يحكيه القاضي عبد العبار أن الجبائي كان لا يرى ماساً في أن يعهد إمام إلى رجل يعتقد فيه صلاح الأمة وخيرها . وهو الأمر الذي ربما يكون أصلاً لما هو عليه الشهرستاني من تعميم ويستشهد أبو علي بعهد سديدار بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز . فإن إمامته سببه سدد وإن كان القاضي يذكر أن النسخ قد أعثر في عهد ماء إلى ماء .

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٢٥

(٢) كشف ص ١٢٢ ولا أعرف مصدره في ذلك

(٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٢٤ - والعبداء والشرعية في الإسلام لحوالد بن محمد

الترجمة العربية ص ١٩١ ط ٢

(٤) كتاب الإمامة ص ١١ المضي ص ٨٦ و

الجماعة بدو ما يقتصر على مجرد العهد « (١) . فرض الجماعة در
سرف للاعتراف باسمه « ولي العهد » . والا كانت الثسورة
والخروج (٢) .

فكيف يكون انحال نو عقد لامامين في آر واحد ؟
 وهل يستمر الامان في حكم الدولة الواحدة ؟

هذا سؤال تردد وكار له اساس من تاريخ الصراع بين عمي
ومعاوية وحدت في عهد الامير والممور وفي اثناء نشوء الدويلات
الاسلامية الصغير التي ادعى قاداتها الخلافة في المغرب واصراف
الدولة العباسية في اثناء وفارس (٣) .

فاذا فرض في عقد كذا في نفس المكارر تسخير في الامانة
عند احدائين من عقد في اوله واذ انفق العقد بهم دفعة واحدة
فقد ابي هاشم ثلثت العقد مائة واحد منهم كم في ربي الكاح (١)
فلا بد أن يعقد ثاني لاحدهم . وقد قال أبو علي .. ان الواجب ان
يخرج بينهم ، ونفسه يكون في العقد ينصق في حاسة
الدعوة (٢)

- (١) المجموع من المحيط بالتكليف من ١٤٢ هـ .
 (٢) كان أصحاب أحمد - أعداء المعتز - مشهورين في سيف بطر ومقتنضين رجاء وسبب السرية وليس لنا إزالة الامام وان كان فاسقا . عادلا أو غير عادل ونكرو خروج على اسمهم وفي يروى : مقادير الاسلاميين ج ٢ ص ٢٥
 (٣) لا يعرف في احيائي ماسجيد في هذه احيائه وار كان الاشعري يورد في قوانين قابو يفرع بينهم فبهم خرجت فرعه كان عاما دور الآخر . وقد قريب من رأي شمس الثاني . وحسب يوسف في الاشعري في موضوع : وامامه لا يجد لاسماء وابو عاصم بن يثرب . قار احرور او قائلون - فحسب - راجع : المقالات ج ٢ ص ١٢٦ وما بعدها .
 (٤) يعني انه قد وقع ترويع امرأة من رجب عن طريق ولييهم مختلفين بطر الروح واسمي عقد النكاح من الرجعية .
 (٥) شرح الاصول الخمسة . ص ٧٥٧ . المجموع من المحيط بالتكليف من ١٤٢ هـ . ص ١٤٤ او
 (٦) قارن رأي الراصة مجاور بقاء امامين أحدهما صامت والآخر ناطق
 المقالات ج ٢ ص ١٢٢ - ١٢١

انها طريقة سهلة هذه « القرعة » لكن انرى عديا ومعاوية
كانا يقتلار بتاجه وهما اللدان لم يسلمه نتائج التحكيم على ما
للتحكيم من احترام وقبول ؟!

ان اراء شيخنا في الامامة التي وصلتنا لا تكفي لتكوين وجهة
نظر متكاملة في الموضوع ، وهو مما لا يسر مهمتنا في هذا المجال .

لكن رضا الجماعة بالامام عند الجبائي لا غنى عنه لاضفاء
النصبغة الشرعية على امامته . وهو لم يستثن من هذا حتى عمر بن
الخطاب رضي الله عنه رغم تفضيله اياه على عثمان . ورغم تسديمه
بصححة عهد ابي بكر انيه ، فربط بين عهد ابي بكر ورضد الجماعة
به والا أمكن الخروج عليه (١) .

والامام عند شيخنا غير معصوم من الخطأ ، ويقرر وجوب
تقويمه اذا ما عصى أو أخطأ في الحدود الشرعية التي يقيمها
والاحكام التي ينفذها (٢) . وهو بهذا يفتح باب واسعا لنظر في
صلاحية الامام أو عدمها ، وللمعارضة السياسية وتقويم الامور
من الامور .

(١) المصروع من المحيط بالتكليف ج ٤ ص ١٤٤ ط ٠

(٢) نفس المصدر ص ١٢٢ و - ط ٠

الباب الثالث

لاستاذ قلاميه

هذا هو الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من حيث سيرة حياته وتفصيل مذهبه . فقد خرج يسعى حدثا من قريته الصغيرة ، حبلى ، هدفه « النصره » حاضرة العد وقصة المعرفة وكعبة القصاد ومحض الاسلام . فيهم على معانيسها ويغالب ارباب المنظر ورؤوس المذهب ويعترف من علوه سيوح المعترلة ما يجعله في محل الصدارة من المعانيس ويمده نيكور رعيم من رعمانها الكبار وشيخا تدعن له كما لم تدعن لاحد قبله .

تجمع حول هذا الشيخ اهل العدل والترحيد ، في المصنف الثاني من القرن الثالث الهجري . يلمور من ستاتهم الذي فرقته انضربات المتواليه . ويردور تكالب القوي عيهم واجتمع الطوائف صدهم وراحوا في مجلسه يلتمسون سند البقاء وقوة الاستمرار . وفي حلقته ينشدون الزعيم العالي القوي المتصكر وقد كان شيخنا هو ذاك الزعيم

يقول المصنف - أثناء تاريخه لشيخوخة الاعتزال وحديثه عن أبي عبي - ما نصه : « وقد يتم للمعترلة (بعد الجحط وعدد الماء المذكور بالبصرة ولا ينفد الى أرخرج أبو علي محمد بن عبد الوهاب » (١) والمصنف بهذا يتجاوز المقدر الشجع استاذ أبي

علي لانه - كما يبدو - ثم يكن « اماما مدكورا » مثلما كان أبو علي
والواقع أن أهل الاس - كانوا - أثناء محنتهم وما أصابهم من
نكبات - في أمس الحاجة الى شخصية من طراز شيخنا تشبه من
عزمهم وتهديء من روحهم وتقف في وجه القوى المعادية بعزمها
وححتها بعد أن ضاع السلطان ودالت الدولة ولسنا ندري ماذا كان
يصبح سير الاعتزال في تلك الفترة الحرجة من تاريخه ولا ما
يحدث لمبادئه وأصوله التي قدر لها من بعد أن تعيش ماتشي منه
من الزمان أو تزيد . وإن كان من السهل تصور تلاشي المذهب
واندثار أنصاره - من انبصرة على الأقل - بسبب العناية الذي كانوا
يجدون والحرب التي شنت عليهم ، نو أن الشحام لم يكن قد خرج
تلميذا في مثل نبوغ أبي علي وعلمه .

جرت المقادير بما كان . وعندما قارب القرن الثالث على الانتب
كانت حلقة شيخنا ترداد بعدد هائل من التلاميذ والمريدين كذا
يأخذ عنه ويصدر ، ويسهل من النهر الكبير ويفترف . كان من تلامذته
مثلا : أبو عمر بن محمد الباهلي أوجد أهل زمانه في علم الكلا
والاخيار والمواعظ والشعر وإيام الناس (١) . وكان منهم أير محمد
عبد الله الرامهرمزي وهو ممن له الرياسة العظيمة والاخلاق العجيبة
والكتب الحسان (٢) . ومنهم محمد بن عمر النصيمري النورع صاحب
الكتب والمناظرات (٣) . وأبو الحسن بن فرزويه ذو النحف الوافر من
الادب والشعر ومعرفة الناس (٤) . وأبو بكر بن حرب التيسري
وله مسائل وهو في الدين والعلم بمنزلة عظمى (٥) .

(١) طبقات المعتزلة ص ١٧

(٢) نفس المصدر ص ١٨

(٣) نفس المصدر ص ١٦

(٤) نفس المصدر ص ١٠١

(٥) نفس المصدر والمصنف

ومن تلاميذ أبي عبيد (١) انحرامديون الثلاثة (١١) . أبو
سميد الاشروسي وأبو المصدر الكشي وأبو الفضل الحندي .
ولهم تأليف ومساثر وكذلك . أبو عبد الله ابراهيمي الذي كان
من جلة المتكلمين عبي الصوت كثير الاصحاب (٢) . وأبو الحسين
الحسيني (٣) . وغيرهم من الذين حملوا عنه المذهب وحفظوه

لكن هناك تلميذين من تلاميذ الشيخ اذا ما ذكرنا انتهت الادوار
وارهفت الاسماع . قد لاسميها وقد حاصبا في الازر لا يستوي
فيه معهما الآخرون اعني اب هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي
وأبا الحسن عليا بن اسماعيل الاشعري .

ثم يكن هذا ارحلار تلميذين عديدين للجبائي الكبير - كعشرات
غيرهم - بل كان أكبر من ذلك وأخطر وار تأثيرهما في علم الكلام
ومعتقد لاعظم من ان يحصى على أحد كما أن سيرة حياتهما
وعلاقتهما بأبي عبيد واسلوب تفكيرهم وما نتج عن هذا التفكير
يمعد من أطرف م يعد في معار العلاقة بين الاب وابنه والاستاد
وتلميذه . وأكبر سوادهم عن حرية التفكير واستقلال الرأي وتعبير
التفكيرية واتساع نطاق الاجتهاد مما عرف به مذهب الاشعري
لقد كان مثل الجبائي الكبير مثل نهر عظيم مندفع في طريقه يتدفق .
فاد ببع نقطة معينة خرج منه فرعاز يشقار سبيلهم في الارض .
منحرفين عن اتحاد النهر الكبير قليلا او كثير . لكنهم يصدرار عنه
على كل حال .

أما الاول فكان اب هاشم اندي تابع وائده في مسائل وخالفه في
مسائل ، فجاز لنا أن نعتبره فرع مستقلا يسير في نفس الاتجاه

(١) فهر المصدر واصفحة

(٢) الفهرست - لابن النديم ص ٢٤٥

(٣) نفس المصدر ص ٢٤٦

بميل قليل وأما النار فهي من الحس الذي مال ميلا ظاهرا واتخذ
مجرى جديدا في أرض جديدة ومسحى قد يعاكس سبيل السهر
الكبير .

وسنتعرض بعد نصلة أبي الحسن بالجبائير ، وبأبي عسي
خاصة . أما الآن فقد حار الوقت لأن ترى ما كان يدور إلى الد
والولد .

بين الوالد والولد :

كان أبو هاشم ابن شيخنا الأثير وتلميذه العزيز نشأ على
أدبه وعلمه ، ورباه في حجره على الكلام وبصره بمسالك المذهب
وطرق العدل . ولم يزل به حتى صار ما هو عليه وكان به فحرا
جدا (١) .

لكن هذا لم يمنع عبد السلام من اتخاذ سبيل غير سبيل أبيه ،
فاستقل بمذهبه . وينفرد بفرقة . ويكون من حوله الانسحاب
والاصحاب (٢) غير أنه تنفي الإشارة إلى أمر له دلالة
وهو أن أبا هاشم لم يكن المخالف الوحيد لأبيه وأستاذه . وإن كان
قد عرف خلافه وخلاف الأشعري أكثر ممن عداهم . فقد تفرع

(١) حكر صاحب ، شرح عبور المسائل ، أن أبا خليفة القاسمي جاء إلى أبي عسي فأنس
على أبي هاشم فقال : عسي فخور ، كذلك أوفت أن يقصد ولا يقصد ، ح ١
ص ٦٧ ظ

(٢) عقد أحكام الشريعة ، شرح عبور ، مصلا خاصا مشتمل على ذكر من أحد عشر
أبي هاشم أو عمر هو في طيفقه . وبدأ يذكر أصحاب أبي هاشم لكثرة المتقدمين من
أصحابه . حتى صاروا كثر هذا المصنف أشهر إليهم . قال من حطة ما نصر
أنه حضر يوما مع أصحاب مجلسا . فقال له فأنس - عسي وجه ابصار السور إليه
ورأه اسم عنه - أن ما استأجر المصنف من أبي هاشم الأصحاب ولم يرق منهم من
ورقته وقد كان النظام كثير الأصحاب وغيرهم العلماء ، نفس المصدر ح ١ ص ٧٢ و

اصحاب الجبائي الكبير وتلاميذه ونشأ عن هذا التنوع اختلاف في
الفهم والرأي راد في بعض الأحيان حدة ما عرّف عن مذهب المعتزلة
من حذل وتناضر على النعت والنظر (١) - حتى انقسموا . كما يقول
المطلي الى عشرين فرقة (٢) الى جانب ما كانت تتميز به تلك
المرحلة من مراجعة للمذهب واعادة نظر في اصوله ومبادئه .

وكان أبو عبي على خلاف مع بعض معاصريه من المعتزلة -
وخاصة معتزلة بغداد - من مثل أبي الحسين عبد ارحيم النخياط .
فقد رزوا أنه لما اراد تسميته ابو القاسم البلخي الانتصار منه الى
خراسان . أن يمر على أبي عبي الجبائي . فسأله . أبو الحسين بحق
الصبغة الا بغير لانه خاف أن ينسب الى أبي عبي (٣) وكان أبو
عبي يسمي القاسم على استادة النخياط (٤) . كما نقص عليه
شبه في ارجس . الذي سبق ذكره - مما يوحي بسوء العلاقة
بين الرجلين . وكان أبو الحسن نبرذعي - من الطبقة الثامنة من
المعتزلة - مخاف للجبائي وحكي عن أبي عبي انه قال . كان أبو
الحسن كعمي في الحيرة يلير الحق واذا كمي في جمع أحده
بغلاف ذلك ! (٥) .

وكان أبو بكر الاخشيدي - من معتزلة بغداد - يحضر مجلس
بي الحسن الكرخي يكثر الصلوة ثدين يفرضون محسنة بوجهه .
خالف ب عبي وسائر اشيوخ في مسائل عظم خلافة فيها (٦) حسنة
يرويه ابن المرتضى .

(١) الانتصار . ص ٧

(٢) التبيين ص ٢٨

(٣) طبقات المعتزلة ص ٨٨

(٤) فسر المصدر ص ٨٥

(٥) طبقات المعتزلة ص ١٠٠

هذه مقدمة ضرورية للحديث عن الخلاف بين الجبائيين وعن
عوامله ومظاهره ونتائجه في المدى القريب والبعيد .

لكن .. أليس الأفضل - قبل أن نفعل هذا - أن ندرس حياة
أيي هاشم وجوانب تفكيره - مثلما فعلنا مع والده - حتى تتحدد
معالم الصورة وأبعادها . وتتكون لدينا فكرة عما ستعرض له بعد
من نوع علاقته المذهبية بينه وبين أبيه ؟ .

حياة أبي هاشم

تسميته ومولده :

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد من ابنة خاله أبي محمد بن عيسى . المتكلم بن المتكلم . المعتزلي بن المعتزلي (١) .
واليه تنسب فرقة الهاشمية (٢) من المعتزلة .

ولا يعين أغلب المصادر التي كتبت عن عبد السلام تاريخ مولده . وإن اتفقت تقريبا في تحديد وفاته بعام ٣٢١ هـ (٩٣٣ م) .
في نفس اليوم الذي توفي فيه اللغوي المشهور أبو بكر بن دريد الأزدي (٣) - كما يذكر غالبا .

غير أننا نجد تاريخين مختلفين لميلاد أبي هاشم ، يروي أحدهما ابن خلكر في « الوفيات » (٤) فيقول أنه ولد سنة ٢٤٧ هـ . ويتبعه في هذا أبو الفدا في « البداية والنهاية » (٥) . وعلى هذا يكون شيخنا أبو هاشم قد توفي عن أربع وسبعين عاما تقريبا . ويذكر التاريخ الآخر الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (٦) وابن الجوزي في « المنتظم » (٧) ، وهو أنه ولد عام ٢٧٧ هـ . ولعل هذا التاريخ

(١) البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥

(٢) يقال لها : الهاشمية ، والبهشمية ، والبهاشمة .

(٣) هو محمد بن الحسن بن دريد بن هناعبة الأزدي صاحب « الجمهرة » (٢٢٢ - ٢٢٢١ هـ)

انظر : المنتظم في التاريخ ج ١ ص ٢٦١ - ٢٦٢) .

(٤) ج ١ ص ٥٢٤ .

(٥) ج ١١ ص ١٢٥

(٦) ج ١١ ص ٥٥ - ٥٦ القاهرة ١٩٣١ م .

(٧) ج ٦ ص ٢٦١ طبعة هيدر أماد للندن سنة ١٢٥٧ هـ .

الاحير اقرب الى الاخذ به من سابقه لاسباب . اولها اتفاق أغلب من ترجم للجبائي الكبير على أنه ولد عام ٢٣٥ هـ ومن غير العادة أن يتزوج الانسان ويولد له وهو لم يتجاوز الثانية عشرة أو الثالثة عشرة على أكبر تقدير ، اذا ما أخذنا برواية ابن خلكان وأبي الفداء .

على أننا تجاوزنا عن هذه النقطة فإن الروايات تذكر أن أبا علي قال حينما أنبىء بولادة عبد السلام - أنه نظر في النجوم فعلم أنه سيأتيه ولد يخرج من بين فكيه كلام الانبياء - فإن صدقت هذه الرواية فإنه لا بد لك من افتراض من أكبر لابي علي حتى يفسى له الاهتمام بعلم النفلك ويتوصل الى الدراية بالتنجيم . ونحن نعلم من أكثر من مصدر أنه عني بالتنجيم . مما يرجح الرواية القائدة انه نظر في الطالع يوم ميلاد ابنه .

أما الامر الثاني فهو ما يذكره الغضيب البغدادي على لسان هلال ابن المحسن (١) من أن ابا هاشم مات في ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب (٢) سنة احدى وعشرين (وثلاثمائة) قال : « وكان عمره ستا واربعين سنة وثمانية اشهر واحدى (واحدا) وعشرين يوما » (٣) فيكون مولد ابي هاشم على هذا الاساس أواخر عام ٢٧٥ هـ . تقريبا .

الا أن الغضيب يقول أيضا : « حدثنا التبرخي عن أبي الحسن احمد بن الاررق قال : قال ابو هاشم . ولدت في سنة صبع وسبعين ومائتين » (٤) .

-
- (١) ٣٥٩ - ٤٤٨ هـ ترجمته في : تاريخ بغداد - للغضيب البغدادي ج ٤ ص ٧٦
 (٢) في كثير من المصادر أن الشهر كان شعبان - راجع كتب طهقات المعتزلة - ومسي
 رواية أخرى عن ابن الاروق انه مات في شهر رجب أو شعبان - تاريخ بغداد ج ١١ ص ٥٥ - ٥٦
 (٣) تاريخ بغداد ج ١١ ص ٥٥ - ٥٦
 (٤) المصدر السابق ص ٥٥ وانظر . المنظم - لابن الجوزي ج ٦ ص ٤٦١ ط حيدر
 آباد النكسر

ولنا بعد هذا احد امرين اما القول بأن أبا علي رزق يولد عام ٢٧٥ هـ على أساس ان أبا هاشم عاش ستا وأربعين سنة. واما القول بأنه ولد عام ٢٧٧ هـ. على أساس خطأ في النسخ حين قال انه ولد سنة ٢٤٧ هـ. لقرب في الرسم بين (سبع وسبعين) و (سبع وأربعين) .

فيكون ميلاد أبي هاشم في المصرية - كما يطلب على الظن - وفي إحدى هاتير السنتين من ابنة خال أبي علي كما ذكرناه

حياته الشخصية :

لم يهتم مؤرخو علم الكلام بالحديث عن حياة من يكتبون عنهم قدر اهتمامهم ببسط مذاهبهم وشرح آرائهم ونظرياتهم . ولذا فإنه يصبح من العسير على الباحث أن يحصل . فيما يتعلق بالمسائل الشخصية . على صورة كاملة لم يترجم نه . وكن ما يستطيع الباحث عمله هو ان يجمع بعض الشذرات المتناثرة التي تعرض نه . منشورة قصيرة موجزة . في سياق الحديث ، ليشكل منها - بقدر الامكان - انصورة المطلوبة .

لكن مؤرخا كبيرا لشيوخ المعتزلة - هو الحاكم النجاشي البيهقي - ترك لنا ، لحسن الحظ . نصوصا فيما يتعلق بحياة هؤلاء الشيوخ ، وذلك في كتابه « شرح عيون المسائل » (١) ونحن نستطيع من خلال هذه النصوص فهم حياة أبي هاشم - ونر فهم جزئيا - ومعرفة صفاته واخلقه . مستعينين بما يصادفنا من نصوص أخرى نكمل بها ما ينقصنا .

(١) مصور مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ب/٢٧٦٢٥ .
واحكم ينقل عن كتاب (فصل الاعتراف وطبقات المعتزلة) للقاضي عبد الجبار من احمد احمد كبادي مخطوطة يحققها الان ويعددها للنشر الاستاذ فؤاد السيد امين المخطوطات بدار الكتب المصرية

ان اول ما يبدو لنا من هذه النصوص ان شمعنا لم يعثر حياة سعيدة ، فلم يستمتع بوفرة المال . أو حتى كفاية العيش . وكانت حياته حياة ضنك ومشقة وفقر . فهو في هذا على عكس ما كان عليه ابوه - خصوصا في أول حياته - حين كان في كفاية من مال ابيه ، وقد استطاع ان يستعين على طلب العلم بذلك المال حتى نعد . فلما أنجب عبد السلام كان قد قر ماله . فما شب ابولد حتى كان ابوه يتعرض للمصادرة ويعمل عنه المال الى أن مات وعليه دين . « وكان ابو هاشم يذكر هذا في جملة شكواه » (١) .

وكان ضيق الحال بعبد السلام يدفعه احيانا الى رد الباب على نفسه . وكان يظهر من غمه وبكائه بسبب ذلك - تضيق له صدور أصحابه .

فيحدثنا ابو الحسن بن الاررق - وكان ممن يرس به ابو هاشم - عن حادثة من هذا القبيل . استشفاه فيها صاحب السبيح . قال : « فدخلت واجتهدت في الوصول اليه . وحدثته فقال : بالله كيف لا اغتم وقد دفعت الى أر أخذ من هؤلاء أسلاطين (٢) وأرعب انيهم . وقد كان نوالدي رحمه الله ما يقارب سبعين حصة ما خلف علينا منها شيئا » (٣) فقد كان في عبد السلام انفد من معاشره الحكام ومخائطة ذوي السلطان . على عكس ما كان والده . وكان احتياجه الى مساعدتهم المادية به مما يضيق له صدره ويكدر عليه حياته .

(١) شرح عيون المسائل - ج ١ ص ٦٧ ط.
 (٢) لفظة بمعنى بعض الولاة الذين ساعدوه وأعاد كاسي الحمر من المنجم وابن الحشري
 (٣) شرح عيون المسائل - ج ١ ص ٦٧ ط - ٦٨ و.

ونحن لا نعرف شيئا من صسمة أو حرفة كان يراونها السبيح .
الا صناعة الكلام وحرفة النظر لكن هناك نص في « شرح العيون » (١)
تستطيع ان نستخلص منه أنه ربما كان يتولى أمر الزراعة في حقل
لاييه ، وربما كان ذلك في صغره او شبابه . حين كتب اليه ابوه
ذات مرة أن يجمع ما حصل في كن قبل هجوم الليل . ففعل (٢) .

فاذا افترضنا ان اعتماد الشيخ في حياته كان على مساعدات
تأتيه من « هؤلاء السلاطين » وأنه لم يكن ذا مال ولا صناعة ولا
بساتين ، لم نكن بمعدين عن الصواب كثيرا .

وقد لبث أبو هاشم — فيما يبدو — حياته متيما يبر البصرة
والعسكر . الى عام ٣١٤ أو ٣١٧ حين قدم الى بغداد (٣) وسكنها الى
ان توفي بها (٤) .

أهله واولاده :

لا نعرف الكثير عن زوج عبد السلام ولا عن أسرته . لكن نصا
يورده الحاكم يدل على أنه كانت له زوجة ذات نون أسمر . وار لم
يذكر مقدار هذا الاسمرار ' فقد اشتاقت نفس أبي هاشم يوما الى
« شيء من البياض » وألح بهذا لبعض خاصته . فأمرع أبو الحسن

(١) ج ١ ص ٦٩ ظ

(٢) انظر فيما سبق من هذا البحث .

(٣) شرح العيون ج ١ ص ٦٨ ويقول انه جاء بغداد سنة ٣١٧ هـ وهي (المهرست)
ص ٤٢٧ انه جاءها سنة ٣١٤ هـ .

(٤) تاريخ بغداد . ج ١١ ص ٥٥ .

ابن فرويه (١) واستندى له حاية بيضاء بشم كير . واهداها
له . (٢) .

وقد بلغنا ذكر ثلاثة من اولاده . ولا ندري ان كان قد رزق
بأكثر منهم ام لا . ولا نحيط علما بترتيبهم في الولادة الاحدسا .

أما اولهم فهو أبو حمد بن أبي هاشم (٣) وهو ابن هذه الجارية
البيضاء التي اشتراها أبو الحسن بن فرويه لأبي هاشم (٤) .
وهو معتبر من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة عند الحاكم
البحشمي (٥) الذي يقول عنه انه « هو النجيب من اولاده » . وله
درجة في العلم « (٦) وقد يذكر عنه الحاكم بعض الآراء . ومن نجباء
اولاده أيضا ابنة له تدعى فاطمة . كانت - كعمتها ابنة أبي علي -
دلت اهتمام بالعلم والمعرفة وذات نظر في مسائل أيها ومذهب .
ويحمل لها اتباع أيها قدرا من الاحترام . حتى ليروي عبد الرحمن
السيوطي في « صور المطلق » عن مغالاة أصحاب أبي هاشم في تقدير
فاطمة هذه أنهم كانوا يقولون عنها أنها « أعلم بالله وبطريق الحق

(١) من الصفحة التاسعة عند ابن المرتضى . اخذ عن أبي علي وكان يميز إلى أبي هاشم .

(٢) شرح البيهقي ج ١ ص ٧٣ ط .

(٣) يورده ابن المرتضى باسم « احمد » . انظر طبقات المعتزلة - ص ١٠٩ .

(٤) طبقات المعتزلة ص ١٠٩ .

(٥) وهو يأخذ عن القاضي عبد الجبار وينقله عنه ابن المرتضى .

(٦) شرح البيهقي ج ١ ص ٧٣ ط . ومما يذكرو قوله : « ان كتاب ابن الراوندي السدي
صنف في صفات المعتزلة تأج لنا » . لأن من صنف تلك الكتب رادى على الاسلام ومصر
كل مرفة . ثم نصب العقيدة للمعتزلة . صبح ان المعتزلة هم القائمون بالدين الدهيون عن
الاسلام المعاهدون في صهيل الله . حتى من عادى الاسلام عاداهم . شرح عيسون
المسائل ص ٦٥ ط .

من فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عنها » (١)
ولا شك أن هذا امراف لا يمكن أن ينسب لاحد الا على مسيل
التشنيع عليه . وهذا ما تجده كثيرا جدا على كل حال عند خصوم
المعتزلة .

أما ثالث أولاد أبي هاشم المعروفين فهو أبو علي . ويدو أنه
كان أصغرهم ، فقد كان معاصرا للصاحب بن عباد المتوفى سنة
٣٨٥ هـ . (٩٩٥ م .) ويظهر أنه لم يكن على شيء من النباهة
والنجابة اللتين تميز بهما أخواه . أبو أحمد وفاطمة . بل كان عاميا
لا يعرف شيئا (٢) . قيل انه دخل يوما على صاحب بن عباد فكرمه
واحترمه ورفع منزلته ، وسأله عن شيء من المسائل فأجاب :
« لا أعرف ، ولا أعرف نصف العلم ! » . فقال الصاحب : « صدقت
يا ولدي . الا أن أباك تقدم بالنصف الآخر » (٣) وكان أصحاب
أبي هاشم من أمثال أبي محمد الرامهرمزي - يعاملون أبا علي هذا
بلطف ولين رائدين ، احتراما لآبيه ، ونظرا لشداجته على الأرجح
فكان اذا رار الرامهرمزي أنزله في داره . وربما حمل إليه في سحور
رمضان القدح فيه السويق وأنسكرك فلا ينبه بصوت . بسر يقف
وينتظر هل ينتبه أبو علي أم لا . وربما مسح رأسه طلبا للانتباه
حتى كان يتناول ذلك فيشرب (٤)

- (١) صون المنطق . لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ص ١٧٦
وقد كان لثناء المعتزلة اهتمام بالعلم وتمسك بمصانير المذهب كرجالهم . وقد بكر
ابن المرتضى (طبقات المعتزلة - ص ٩٠) أن قاضي القضاة عبد الجبار رأى اسنة
أبي بكر الرميمي - أحد شيوخ الاعتزان - ناصعها وقد بلغت سنا كبيرة وكسنت
على طريقة آبيها .
كما ان والده أبي القاسم من سهرورد نعتولي كانت محضر حلقات الدرس (شرح عيور
امسائل ج ١ ص ٧٢) وقد راينا كيف كانت النساء ترقاد مطلقن ابي علي انجائني .
(٢) وفيات الاعيان . ج ١ ص ٢٢٤
(٣) راجع وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٢٤ - ويحرف أبو العداء في (البداية والنهاية) ج ١١
ص ١٧٦ تعليق الصاحب الر فوله . صدقت يا ولدي ، وقد سبقت أبوك الر الجهل
بالنصف الآخر .
(٤) شرح العميون . ج ١ ص ٦٩ ط

اخلاقه :

انصبت ابر هاشم بحسن الخلق وطلاقة النوحه (١) . والورع والزهد (٢) ، والشجاعة (٣) ، والذكاء (٤) .

وكان حسن خلقه وطلاقة وجهه موروثين عن أبيه ، وان كان ربما يعلو وجهه في بعض الاحيان كآبة وحزن من عر تجهم مسعتهما ما كان يلقاه في غيشه من عداة سواء في حياته الشخصية التي يسلع به ابحانة فيها حد انكاء ، أو في علاقته العامة التي تكررت بسبب انقلاق الامر على المعتزلة واستداد الضيق به .

اما ورعه وزهده فقد شهد به الناس ، ويحكى ابر عبد الله البصري من ذلك عنه ، ما يدل على الندير العظيمة (٥) . ويدل عر ورعه نفوره من انكاه وذوي السلطان زعماء بني نصر (٦) . أضيق الحدود (٦) .

وكان الشيخ على سعدقة عاصمة زعماء بني نصر حاراد زعماء محسن ابر المنجم - ذكره كبير المحررين - وحريه زعماء بني نصر

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ ط ٠ (٢) ، (٣) فخر المصنف ص ٦٨ و (٤) فهرست لابن النديم ص ٢٦١ . (٥) شرح عيون المسائل ص ٦٨ و (٦) وكل هذا لا يتفق مع ما يقوله عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين اسرق ص ١٩١ من رمة كان اسبق ، هر زمانه مصر عر شرب الحمر حتى مات في سكره . وتار فيه بعض المرحض .

يعيب القسول بالارجاء حيق يرى بعض الرجااء من الجرائر وأعظم من ذوي الارحاء جرما وعبيدي اصر على الكنائس ومعل اسعداني بسبب الميكر لابي هاشم استنادا الى ما جاء على لسان التوحيد (مناب الوريين ص ٢٢٦ طعة دمشق ١٩٦١) في معرض حديثه عر عصر الصلابة بين عداة فيه لانه ومن مصحح ومائله ، كائني قلت كان المضاء مبردا ، او كان العلاف ديصافيا ، او كان الجبائي جبريا ، او مات ابر هاشم في ميت خمار ، ولما لم يكسر العظام ولا العلاف ولا الجبائي كذلك كان أولى الا يكون ابر هاشم قد مات في بيت حمار فاذا اصعب ابي هذا الشك في سنة هذين البيتين الى بعض المرحضة كان لنا ر مش في الحبر كله . فقد جاء في صدر البيت الثاني

العامّة وأنهم أحيوا منه أن يحضر ويسكت . فلما حصر مسئّل عن الكلام في الرؤية قدّم عليه وأطاح القول فحكى أن العامّة كانت كالشياطين يسبّرون وينظرون فمدّ مندهم قيل له . لو أمسكت عن الكلام نزال عن كلّ الخوف والنوح فقال . أكان يجور أن يقال أن أب هاشم بن أبي عبي حضر المجلس فسألته عن معنى الرؤية فسكت ولم يبين « !! (١)

هذه صورة من سعادة أبي هاشم . تتضح إذا ما أدركنا قوة النعمة في ذلك الوقت التي تبلغ مبلغ القتر ورمي الدور بالحجارة والمنع من اندس - متلما حدث لاير جرير الضبري - وحرّق الاسواق والبيوت .

واشتهر شيخنا باندكاء وانجوبة . فقد كان « ذكيا حسن الفهم ثاقب الفطنة » (٢) على حد قول ابن النديم . صانعا للكلام مقتدرا عليه .

وكان منذ صغره ذا حرص على التعلم فكان يسأل أباه حتى يتأذى به ، فيقول له عند الحاجة في بعض الارقات لا تؤذني ويريد فوق هذا الكلام وكان يسأله طول نهاره ما قدر عليه ، فاذا كان بالليل سبق الى موضع نومه ثملا يفتلق دونه انوار . فيستلقي ابو عبي على سريريه ويقف هرير يديه قائم حتى يصبح . فيتحول وجهه عنه . فيتحول الى وجهه فلا يراى كذلك حتى ينام وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه (٣)

== وعظم من روى الارحاء جرم =

فكان الشاعر يعترف بجرمه روى الارحاء اعصم لكر جرم ، سرعدي انصر على الكناشر اعطى و ، ريب انه من غير الممكر ان يعترف الشاعر لو كان مرجئاً بجرم مرفقه ، والا ما اتعها .

ولم يدافع النعماني لايراء هذا انصر اسره . لاني هاشم من العدة و بعصب لا غير

(١) شرح عبور المسائل ج ١ ص ٦٨ ر

(٢) الفهرست ص ٢٦٦ (٣) شرح عبور المسائل ج ١ ص ٦٧ و

هذه صورة مؤريفة لما كان يحدث بين الوالد والولد ، أو الأستاذ وتلميذه حفظت لما نذكر على مقدار تهافت أبي هاشم على التعلم وطلب المزيد من المعرفة .

ويحكى أنه كان يطلب النحو من المبرمان (١) ويقرأ عليه - وكان في المبرمان بعض النسخ - لكن ذلك لم يمنعه من الاختلاف اليه واحتمال ما يجري . ف قيل له : « أتحتمل ما يجري ؟ » فقال : « أيهما أولى ، أن أحتمل واستفيد العلم ، أو لا أحتمل وأبقى على الجهل ؟ » (٢) .

ويعلق الحاكم على هذا بقوله : « ومن هذا حرصه على التعلم على ما أخبرت به من اندكاء لا يتعجب من تقدمه » (٣)

يجعل القاضي عبد الجبار أبو هاشم من الضيقة التسعة - حسب تقسيمه - وعن القاضي أخذ الحاكم السمي دهر المسمى ونظرا لتقدمه في العلم فإن القاضي يتقدمه على غيره من العلماء - أنس عن كثير منهم . وهو يقول متحدثا عن عدم الكلام عند أبي هاشم : « فإن هذا العلم كأنما انتهى إليه » (٤) .

والحق أنه قد بلغ من العلم ما لم يبلغه أحد من رؤساء العلم بالكلام (٥) - حتى ولا أبوه (٦) .

أبو هاشم النعوي :

لم يكن عجبيا أن يعرف عن أبي هاشم اتجاهه نحو اللغة والادب

(١) هو محمد بن عبي بن اسماعيل ويكنى أبا بكر . ترجمته الفهرست ص ٨٩

(٢) شرح العمري ج ١ ص ٦٨ و .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٦٧ و .

(٤) نفس المصدر والمصنف .

(٥) شرح العمري ج ١ ص ٦٧ و .

(٦) التنبية للملطي ص ٢٢ .

بمعناها الخاص . مثلما أثر سن والده الاتجاه نحو التفسير ، وإن كان الاهتمام باللغة يشمل المعتزلة جميعاً فقد اشتهرت البصرة - موطن الشيخ ومستقره - بمذهب في اللغة والنحو العربيين المتأثر بالمنطق اليوناني والقياس تأثراً واضحاً . في مقابل مذهب الكوفة الذي ترخص في أمور كثيرة تشدد عن القياس ، حتى كان بين نواة البصرة كثير من المعتزلة الذين أفسحو السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية إلى جانب آرائهم النحوية (١)

وكان من ضمن المعتزلة قود من أحرار النحويين . دعوا إلى القياس في اللغة . كآبي علي الفارسي وابن جني صاحب كتاب (الخصائص) وصاحب النظرية المشهورة فيما سماه « الاشتقاق الكبير » . وغيرهما (٢) . لكن تميز شيخنا أبي هاشم في هذا المجال كان واضحاً للغاية حتى نيقول فيه ياقوت . في معرض المقارنة بينه وبين أبيه . أنه فضل عليه بعلم الأدب « فقد كسار إماماً في العربية » (٣) . وكان من جملة ما يروى أنه كان يوصف بأبي هاشم « نحوي » (٤) . لما اشتهر به من علم بالعربية والنحو ويحكى القاضي عبد الجبار أنه رأى تعليقات لأبي هاشم في حواشي كتاب « الجمل » لابن السراج (٥) .

ويلوح أن اهتمام أبي هاشم بالنحو واللغة كان على كبر . وكان لهذا قصة طريفة لا بأس من إيرادها . فقد روى الحاكم أن « أنسب في علمه بالنحو على ما يقال أنه أملي (انجم الصغير) فليل (نه) .

- (١) تاريخ الفلسفة في الإسلام . لدى بور . ترجمة د . ليون ريدو ص ٥٥ .
- (٢) انظر طهر الإسلام ج ٤ ص ٦٦-٦٢ هـ الثالثة . يذكر ابن المرتضى أنما علي الفارسي رابا الأسود النولقي والحليل بن أحمد وغيرهم . طبقات المعتزلة ص ١٢١ .
- (٣) معجم البلدان ج ٢ ص ٥٠ مادة مجي .
- (٤) شرح غيرر المسائل ج ١ ص ٦٨ ر . ويعلم الحاكم تلقيبه بالنحوي بار . الأعلام كانت صفة يضاف إليها على اصحابنا « فهو ضرب من التستر والتخفي ايضاً
- (٥) شرح غيرر المسائل ج ١ ص ٦٨ ر .

ووصل ذلك الى أبي محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي فوجد فيه ضروبا من الخلل فاختلف الى الميرمار بالعسكر فقرأ عليه (١). وكان أبو هاشم قد سأل أبا الحسن بن الاررق - حينما بلغه انتقاص الرامهرمزي لكتابه من جهة النحسو - مدأله عن ابن السراج (٢) ليأخذ عنه . فقال له : قد مضى لسبيله (يعني توفي) . فقال عبد السلام : فمن هنا من المتقدمين في النحو حتى أجاريه ؟ فوصف له الخياط (٣) . قال ابن الاررق : « فسألني أن أمضي اليه . وأخذ معه الكتاب (٤) فلما حضرنا عنده تكلم بأشياء لم أفهمها لصغر سني وللطافة الكلام . فلما خرج من عنده قلت : كيف رأيته في هذا الباب ؟ فقال : ان انعامه لا يبين مقدار علمه بمجلس واحد . ثم هاد اليه غير مرة » (٥) .

ولكن يبدو أن أبو هاشم لم يكمل دراسة كتاب سيبويه على يد الخياط وإنما فضل عليه الميرمار فانكمه على يديه (٦)

- (١) نفس المصدر والصفحة اسامقيز .
- (٢) هو ابن بكر ابن أسراج . محمد بن أسرى اسناد بن الحوي المومر سنة ٢١٦ هـ (بغية الوعاة ص ١٤)
- (٣) أبو بكر الخياط محمد بن احمد بن منصور النخري . توفي سنة ٣٢٠ هـ (بغية الوعاة ص ١٩)
- (٤) يعني كتاب سيبويه في النحو . وقد عرف باسم « الكتاب »
- (٥) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٨ ر .
- (٦) يذكر السيوطي في (بغية الوعاة) للقصة الطريفة التالية عن أخذ أبي هاشم كتساب سيبويه على يد الميرمار . قال : وكان ميرمان خسينا مالاخذ عنه لا يقرئ كتاب سيبويه الا بمائة دينار . فقصد أبو هاشم الجبائي فقال له : قد عرفت الرشد . قال : نعم . ولكني سألك النظرة وأحمل لك شيئا يساوي لضعاف القدر الذي تلتزمه فتدعه عندك اني ان يجيئني مال لي ببغداد فأحمله لك واسترجع ما عندك . فتبني قليلا ، ثم أجابه . وجاء أبو هاشم الى ابن (زنفيلحة) حصة مفضاة بالانم مطلة ، مملأها حجارة وقفلها وختمها . وحملها في صندوق حتى وضعها بين يديه . فلما رأى مظهرها وثقيا لم يشك في حقيقة ما ذكره . فوضعها عنده وأخذ عليه . فما مضت مدة حتى ختم الكتاب فقال له : احسن مالي قبلك . فقال : أنت معي غلامك حتى ادفع اليه . فأنعمده معه . وجاء الى منزله وكتب اليه رقعة فيها : قد تعذر علي حضور المال وارهقني اسفر وقد احتسك التصرف في (الزنفيلحة) وهذا خطي حجة بذلك . وخرج أبو هاشم لوقته الى البصرة

وقد تذكر بن الجاني مع هذا تمكده اشتهر به حتى تسبب
بالبحري وحقق به اللقب . وحتى كان يورد هو المسائل على أهل
اللغة فلا يجدون الجواب .

قال ابن دوستويه : « اجتمعت مع أبي هاشم فالتقى علي ثمانين
مسألة من غريب اسحر . ما كنت أحفظ له جواباً » (١) .

وقد انعكس اهتمام أبي هاشم باللغة على تكميله . فوجد له
تدقيقا واستقاقات لغوية في منتهى الضبط والصرافة (٢) .

وقد عرف عنه واشتهر مداه في اللغة وانها بالخواضعة
والاصطلاح . ليست توقيفية وهي مسألة ثار حولها النقاش
الطويل . وكانت موضع أخذ ورد بينه وبين حصومه (٣)

فكان مداه فيه أقرب من سراد أو العقر والحق . وكان من
أقده المصادر التي اعتمد عليها من نظر في هذه المسألة (٤)

أبو هاشم المتفلسف :

كان لأبي الحادي كذلك اهتمام بالفلسفة اليونانية . وموقف

== ومما اشتهر به أنما وقف الجرماني على البرقة . سعى بالبرقيلحة . هذا ميب جحارة
فقال : صحر هذا أبو هاشم . ثم لا حياء الله . واحتال على ما لم يتم لغيره قط !
معية الوعاة - من ٧٤-٧٥ .

(١) طبقات المفسرين لجلال الدين السيوطي من : ٢٢ .
طبعة طهران ١٩٦٠ م . المصورة من طبعة لندن سنة ١٨٢٩ م . واس دوستويه هو
أبو محمد عبد الله بن جعفر بن دوستويه لقي الميرد وتبعها وأحد عمها وكان فاضلا
مفتيا في علوم كثيرة . من النصريين . توفي سنة ميب وثلاثين وثلاثمائة . انهرست
من ٩٣-٩٤ .

(٢) انظر نقده للبحري لمعي الاء مثلا المصروع من المهيم بالتكليف . تيمورية ٢٥
من ٨٥ . ونقده لفظوية الكسف من ٢٥٤-٢٥٥ .

(٣) راجع التميزات . انهرست . المضي من ١٠٦ .

(٤) انظر من تاريخ الاتحاد في الاسلام . للكنوز عبد الرحمن مندوي من ١٢٢ . ذهب
المعتزلة ابو ر اللغات منسرها تحت اصطلاح . من ٢٤ - عن د انهر . للسيوطي
من ١١-١٤ .

من مؤلفات المعلم الاول السرى كانت قد ترجمت في ذلك العهد واطلع عليها رجال الفكر آنذاك .

ولا عجب في هذا الاهتمام فقد كان المعتزلة أول من درس الفلسفة اليونانية وطالع كتبها ، واستفادوا منها فائدة لا تنكر . سواء من حيث تفتيق المشكلات أو أسلوب النظر فيها .

لكن المعتزلة كانوا بطبيعة الحال في موقف المعارض من بعض وجهات النظر الفلسفية في المسائل الميتافيزيقية خاصة ، ولهذا ننحن نجد ردودا لكثيرين منهم على كثير من آراء الفلاسفة ونظرياتهم ، وعلى أكبر ممثل للفلسفة الا وهو ارسطو (١) . وكان الرد على الفلاسفة يدخل ضمن الرد على المخالفين عموما . وفي نطاق دفع الافكار الملحدة أو المتعارضة مع التصور الاسلامي للوجود

كذلك كان للمتكلمين منهجهم المستقل عن الفلسفة في البحث وطريقتهم الخاصة في الاستدلال (٢) .

أما عن أبي هاشم فأننا لا نعلم شيئا عن مصدر معرفته بالفلسفة - كعلم خاص - ولا أستاذه في هذا الباب . لكن مما لا ريب فيه أن كتب السابقين من شيوخ الاعتزال - كآبي الهذيل والنظام والجاحظ وآبي علي - كانت تزخر بالعديد من مناقشاتهم للنظريات الفلسفية . فلا غرو أن يأخذ عبد السلام عن هذه الكتب ، وعن والده . وأن يقرأ ما كان ينشر في عصره من بحوث ومؤلفات للفلاسفة اليونان والمسلمين . فقد كان العصر - كما رأينا - مشبعًا بالنظر الفلسفي المتنوع العميق . وكان موقف أبي هاشم أيضا

(١) نقض على ارسطو من المعتزلة الجبائين وأبو العباس الناشي والقاضي عبد الجبار

(٢) لنظر كتاب الدكتور عيسى سامي النشار (مناهج للبحث عند مفكري الاسلام)

ص ٨٩ وما بعدها - طبعة ١٩٦٥ للقاهرة .

متسم — مثل كثير من صانعيه — بالحد من اداء الفلاسفة ، ولم
 لبعض اتجاهاتهم — ولم يكن من النادر ان — شاعرا —
 الفلاسفة أن يدرس الفلسفة والمسطور — بل كان يكفى ان يدرس
 ببعض مقرلاتهم ثم يتخذ منها موقف ابعده والمناقض على اداء
 تعارض هذه المقولات مع الدين وبعد عن حقل سيرة اداء
 وهذا ما فعله بعض شيوخ الاعتزال — كما فعله المعاصري —
 أيضا ، فهو ردوا على أرسطو واتباعه وان لم يكونوا درسا ابعده
 بمقتضى المفهوم الندرى العميق — ونعني هذا من اداء
 من خلل وضعف ، وهو عكس ما فعله الغزالي من بعد اداء
 على درس الفلسفة وفهمها متجرد من في ذهنه من أفكار صرفة
 حتى أصدر من بعد « مقاصد الفلاسفة » ثم أردفه بكتابه البعد
 « تهافت الفلاسفة » فكان له هذا النجاح الهائل في تحصيل
 الفلسفة في المشرق بعد ذلك .

روي القفطي أن لابي هاشم كلام وردودا على أرسطو و
 كتاب أسماء التصنيع ، وقد أبطل فيه قواعد أرسطو و
 بالفاظ رجز في قواعد التي أسسها وبنى الكتاب عليها (١)

أما هذا الكتاب فهو كتاب « السموات والعاله » الذي صاهاه
 الكثيرون من المترجمين — في ذلك العصر — في نقله الى العربية
 واصلاحه وشرحه .

ثم هو نقض أيضا كتاب « الكون والفساد » لأرسطو كذلك .
 حسبما يرويه صاحب الفهرست ضمن عدة مؤلفات أبي هاشم (٢)
 لكن عبد السلام — فيما يظهر — لم يكن متمكنا من الفلسفة

(١) تاريخ الحكماء — مختصر الزوزني المسمى بالمقتضيات من كتاب « مصادر العلماء »
 الحكماء ، لجمال الدين القفطي — ص ٤٠ طبعة ليبسكة سنة ١٣٢٠ هـ .

(٢) الفهرست — ص ٢٤٧ .

وأصطوكم حبيداً من جعله من صفة لعدم المنتمية من مثل يحيى ابن عدي (١) فقد حكي المصطفي أن يحيى حضر مجلس بعض الورداء بعداد يومه هناك ، وأسمع في المجلس جماعة من أهل الكلام . فقال لهم الوردير . تكلموا مع السبيح يحيى . فانه رأس متكلمي الفرقة ايفلسفية فاستعفاد يحيى . فسأله الوردير عن السبب ، فقال : هم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم ، وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجباثي (أبي هاشم) في كتاب (التصفيح) ، فانه نقض كلام أرسطوطاليس ورد عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، ففسد الامر عليه وهو يظن أنه قد أتى بشيء ، ولو علمها ما تعرض لذلك الرد (٢) .

وقد أخذ الوردير بوجهة نظري يحيى هذه وأعفاد من الكلام فار في رأيه كثيراً من الصواب بالنسبة لأبي هاشم . وهو ينطبق على غيره من المتكلمين .

ولعل أبا هاشم نقض كتابي أرسطو هدين جريا على عمدة المتكلمين في الرد على المعلم الاول في نقض كتبه وطبيعي ألا يكون الشبيح على علم تام بمصطلحات أرسطو وشراحه وناقليه ، تبعاً لثقافته الكلامية النحوية المحضة .

مؤلفاته :

بلغت مؤلفات أبي هاشم عدداً كبيراً في شتى موضوعات علم الكلام والمعرفة الدينية وهو في ذلك نسج على منوال أبيه في اهتمامه بتسجيل آرائه في كتب يدفعها لتلاميذه ، ولعامة الناس وكان أبو هاشم قد « وضع مائة وستين كتاباً في الجدل في أيام قلائل » (٣)

(١) هو أبو ركريا يحيى بن عدي بن حميد بن ركريا المنطقي (ت/٣٦٤ هـ) واليه انتهت رئاسة الفلسفة في زمان ابن السديم (ت/٢٨٥ هـ) ترجمته في المهرست ص ٢٦٩ .

(٢) التنبيه للملطي ص ٢٢ .

(٣) تاريخ الحكماء ص ٤٠ .

حسبما يرويه الملطي .

لكن شيئا من هذه الكتب - للأسف - لم يصل الى أيدينا . وهو نفس ما حدث لكتب الجبائي الكبير تماما . فقد كانت الخصوم لا تتورع عن ائتلاف مؤلفات المعتزلة بكل الطرق ، والقضاء على آثارهم بمختلف الوسائل . ولا نستطيع هنا شيئا الا أن نورد ما عثرنا عليه من أسماء كتبه في المراجع التي بين أيدينا ، فلعل الزمن يمن علينا بشيء منها فيما يكتشف هذه الايام من مخطوطات . ويمكن أن نقسم هذه الكتب الى ثلاث مجموعات هي :

(١) كتب في أصول المذهب :

١ - « استحقاق الذم » :

ذكره صاحب (الفرق بين الفرق) ص ١٨٨ وهو كما يبدو كتاب يمانح القضية التي أثارها أبو هاشم من أن الانسان قد يستحق الذم لا على فعل .

٢ - « الجامع الكبير » :

ذكر في (الفرق بين الفرق ص ١٩٣) و (الفهرست ص ٢٦١) .

٣ - « الجامع الصغير » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) و (المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٧) . ولعله تلخيص للجامع الكبير . وللقاضي عبد الجبار بن احمد كتاب « شرح الجامعين » .

٤ - « الاسماء والصفات » :

ذكر في (كتاب النظر والمعارف من / المغني ص ١٣٨) .

٥ - « الاستطاعة » :

ذكر في (كتاب التكليف من / المغني ص ٢٩٣) .

٦ - « الاوامر » :

ذكر في (النظر والمعارف من / المغني ص ١٩٢) .

٧ - « العوض » :

ويسمى «حيات» «سدل» ذكر في (كتاب اللطف من المعني
ص ٢٢٩ وغيرها) .

٨ - « الانسان » :

ذكر في (الفهرست ٢٦١) .

٩ - « الفصوص » :

أو « النصوص » . ذكر في كتاب (التعميد والتجوير / المعني
ص ٢٥) .

١٠ - « الاجتهاد » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

١١ - « العيون » :

ذكر في كتاب (التعميد والتجوير المعني ص ٢٥)

١٢ - « الاصلح » :

ذكر في (شرح عيون المسائل ج ٢ نوحه ٢٤١) .

(ب) كتب في مسائل وردت عليه واجوبة لها :

١٣ - « العسكريات » :

ذكر في (المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٥) و (الفهرست
ص ٢٦١) .

نسبة الى بلدة « عسكر مكرم » .

١٤ - « البغداديات » :

ويعرف أحيانا بـ « مسائل انعمانية » ، ذكر في كتاب (النظر
والمعارف ، المعني ص ٦ وغيره كثير) وقد «خط» محقق كتاب
اللطيف من المعني بأن «عثر» اصطلاحاً من اصطلاحات المتكلمين
فكتبه في «العمدة» مرة (البغداديات) ووضع حاشية يشرح

فيها اصبر الاستصلاح ، الذي سمي بهذا الاسم نسبة الى معمار
فعلته كتب فيها وعلقه حاشية من مسائل وردت فيها الى أبي هاشم

١٥ - « مسائل أبي هاشم » :

ذكر في كتاب (اللطف / المغني ص ١٦٢) وهو الكتاب الذي رد
عليه أبو الحسن الأشعري .

١٦ - « الأشروسيات » :

ذكر في كتاب (التكميل / المغني ص ٣٩٥ . ٣٩٦) وهو
جزءان . منسوب الى أشروسنة (١) .

١٧ - « أجوبة مسائل من الفضل » ولعلها « من الأفضل ؟ » :

ذكر في كتاب (التكميل / المغني ص ٣٠٦) وربما كان في
مسألة الإمامة والتمغيب أو لعله ردود على شخص اسمه
الفضل .

(ج) نقوض وردود داخل المذهب وخارجه :

١٨ - « الابواب الكبير » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) وغيره .

وهو في نقض كتاب « الابواب » لمعاد بن سليمان .

١٩ - « الابواب الصغير » ذكر في (الفهرست ص ٢٦١)

ولعله تلخيص الكتاب السابق .

٢٠ - « نقض الطبائع والرد على القائلين بها » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

وكتاب (اللطف / المغني ص ٢٥٢) .

والقائل بالنقص من امة له هو النحاح . وكان ابن الروندي

قد ألف كتابا في الموضوع أيضا .

(١) قد ورد في بعض النسخ : أشروسنة .

٢١ - « نقض المعرفة » :

ذكر في كتاب (النظر والمعارف / المغني ص ١٣٨) .
وهو نقض على الجاحظ الذي ذهب الى أن المعرفة ضرورية .

٢٢ - « نقض الالهام » :

ذكر في كتاب (التكليف / المغني ص ٢٩٣) .
وكتاب الالهام يذكر ضمن كتب الجاحظ .

٢٣ - « نقض الفريد » (١) :

ذكر في كثير من المصادر . انظر كتاب (اعجاز القرآن / المغني
ص ٩ - ٢٧) وهو رد على ابن الراوندي في كتابه المشهور

٢٤ - « التصفح » :

ذكره القفصي في (اخبار العلماء / أنظر ، تاريخ الحكماء ،
لرؤزي ص ٤٠ .

وقد سبق أنه نقض لكتاب (السماء والارض) لا سيما

٢٥ - « النقض على أرسططاليس في الكون والفساد » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

٢٦ - « تفسير القرآن » :

ذكره السيوطي في (طبقات المفسرين ص ٢٣) .

ويقول السيوطي انه رأى منه جزءا .

٢٧ - « جوابات الصيمري » :

ذكر في (التسوآت والمعجزات / المغني ص ٢٢٧) .

وفاته :

في عام ٣٢١ هـ (٩٣٣ م) في سمنان منها على أرجح الأقوال -
مات ابو هاشم وكار عمره ستا واربعين سنة وثمانية أشهر

(١) او الفهرست

وأياما (١) ودفن في مقابر المير ، ار (٢) من الجانب الشرقي لبيعداد وفي المقبرة نفسها دفن أبو بكر بن دريد العالم اللغوي المعروف الذي توفي في اليوم ذاته الذي توفي فيه أبو هاشم . فقال الناس يومها : لقد مات علم اللغة والكلام بموت ابن دريد والجباثي (٣) .

وهكذا انتهت حياة أبي هاشم بعد أن حمل مع أبيه راية الاعتزال المترنحة ، ورفعها في فترة من أشد الفترات على المعتزلة الظلمة وموآدا . انتهت حياته في يوم مطير .. « ولم يعلم بموته أكثر الناس » (٤) .

تقرير الخلاف :

والآن - وبعد أن عرفنا طرفا من حياة أبي هاشم ومميزاته الشخصية ومناحي تفكيره - يتبادر الى الذهن سؤال جدير بالعناية والرد هو : هل هناك خلاف أصلا بين عبد السلام وأبيه؟ أو ليسا هما متفقين في المذهب وأصوله ؟ ولم هذه التفرقة بينهما وقد كانا من مدرسة واحدة ومشرب واحد بل يكادان يكونان شخصا واحدا ؟

نبادر الى القول أولا : ان اختلاف الجباثيين لم يكن في الاصول انما هو - كالعادة - في الفروع . وان كان هذا الخلاف قد يبلغ

(١) المنتظم - لابن الجوزي ج ٦ ص ٢٦١ .

(٢) تدعى هذه المقابر « الحيزرامية » احيانا . ولعلها نسبة للخيرران والدة هارون الرشيد وي (تاريخ بغداد) للخطيب ج ١١ ص ٥٥-٥٦ يقول أبو الحسن بن الأرق : « وتوليت معه في مقابر باب السمات من الجانب الشرقي » وي (الفهرست ص ٩١) ان أبي دريد دفن في المقبرة المعروفة بالنعمانية من الجانب الشرقي في ظهر سوق السلاح .

(٣) انظر « المنتظم » ج ٦ ص ٢٦٢ .

(٤) قال أبو علي الحسن بن سهل بن عبد الله الأندلسي القاضي : « ... وكنا جميعا في الحنازة عبيدا حتى دفعه ان حملت جنازة أخرى ومعها جميعة عرفتهم بالادب فقلت لهم : جنازة من هذه ؟ فقالوا : جنازة أبي بكر بن دريد . فذكرت حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن والكعكاشي بالري في يوم واحد . فأهبرت اصحابنا ، ومكينا على الكلام والعربية طويلا . وافترقنا » .

(المنتظم) ج ٦ ص ٢٦٢ .

أياه وتبريه منه » (١)

ودكر جلال الدين عبد الرحمن السيوطي في مجال كلامه عن الشقاق بين المعتزلة أنهم مع اجتماعهم في هذا اللقب يكفر البغداديون منهم البصريين . والبصريون منهم البغداديين ، « ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي ابنه أبا هاشم وأصحاب أبي هاشم يكفرون أبا هاشم أبا علي » (٢) .

وعندما كتب الرازي عن فرق المعتزلة جعل « الجبائية » الفرقة الثانية عشرة و « الهشمية » الفرقة الرابعة عشرة ، وبين مقالة كل منهما على انفراد (٣) . وهذا ما يفعله بالضبط أغلب مؤرخي الفرق على أن نطاق التفرقة بين مذهبي الشيعين يمتد الى اطلاق اسم خاص على أتباع كل منهما ، فبينما يدعى أصحاب الاب : « الجبائية » أو « انبعلوية » (٤) يسمى أنصار الابن : « البهشمية » أو « البهاشمة » أو « الهاشمية » (٥) ، وكل له سبيله ومذهبه

هذا ما يقوله خصوم الاعتزال . فإذ يقول أهله وأنصاره «

ان أول ما نلاحظه في هذا الشأن هو فصل كتبهم بين النجاشيين في الطبقة ، أعني في الترتيب ، اذ يجعلون أبا علي من الطبقة الثامنة ويضعون ابنه في الطبقة التاسعة (٦) . وهو أمر له دلالة الخاصة . اذ أن هذا الترتيب غير مبني على أساس السن أو الزمن بقدر ما هو مبني على أساس التمييز المذهبي وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار

(١) النصير في الدين - ص ٨٢ وهذا الكلام من باب التشجيع ، فإنه من المعروف ان أبا علي مات فقيراً وعليه ديون ، ولا حيراث هناك لابن هاشم .

(٢) صون المنطق - ص ١٦٨ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين - نشر الدكتور علي سامي النشار - ص ٤٣-٤٤

(٤) الارواح النواقيح - فيل كتاب العلم الشامي - ص ٥٥٥

(٥) أصول الدين - ص ٥٨

(٦) طبقات المعتزلة (لابن الرضوى) - وشرح عيون المسائل (للحاكم النجاشي) ومفضل الاعتزال (للحقاصي عبد الجبار)

عن أبي هاشم « وأما قدماء وإن باهر في السن عن كثير ممن يذكر
في هذه الطبقة لتقدمه في العلم » (١) .

وقد شعر المعتزلة بحلاب أبي هاشم لاييه ، وبخطره ، فـ **كسّان**
بعضهم - كمحمد بن عمر النـصـيمري - يستنكر هذا الخلاف ويـصـل
به الامر الى اكفار أبي هاشم في بعض مسائله ، مثل رأيه في امتـحـاق
الدم ونظريته في الاحوال (٢) وقد حاول فريق منهم الاعتذار عن
هذا الخلاف بأنه كان في دقيق الفروع وليس هذا بمستنكر « فقد
خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة ، خالف أبو علي أبا الهذيل
والشحام ، وخالف أبو القاسم (البلخي) أستاذه أبا الحسين
(الخياط) » (٣) وكان أبو الحسن (أو الحسين) الاررق - صاحب
الشيخين - يقول في هذا شعرا هوذا :

يقولون بين أبي هاشم	وبين أبيه خلاف كبير
فقلت وهل ذاك من ضائر	وهل كان ذلك مما يضير ؟
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا	لبحر تضايق عنه البعور
وان أبا هاشم تلوه	الى حيث دار ابوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلام	كلام خفي وعلم غزير
فاياك اياك من مظالم	ولا تعد عن واضح مستير (٤)

والمـتـصـفـح لكتب القاضي عبد الجبار وغيره من كتاب المعتزلة
ومؤرخيهم (٥) يحدها ملائ بأقوال العباثيين واختلافاتها . بل
ار قاضي القضاة أفرد كتابا خاصا لعرض مذهب الشيخين في
مسائل القياس والاجتهاد والاجماع أسماء : « **الخلاف بين
الشيخين** » (٦) ويورد أحمد بن يحيى المرتضى أن عليا بن عيسى

(١) طبقات المعتزلة - ص ٩٤ . (٢) نفس المصدر ص ٩٥

(٣) شرح عيون المسائل - ج ١ ص ٦٧ ط .

(٤) نفس المصدر - وانظر : طبقات المعتزلة ص ٩٥

(٥) راجع للقاضي (المعنى) مآثراته العشرية . و . المحيط بالتكليف . و . وشروح

، الاصول الخمسة . وانظر « فتنرة » اس متويه . و . شرح عيون المسائل .

للجشمي . و . المسائل في الخلاف . لابي رشيد النيسابوري . وغيرها .

(٦) يدعى أحيانا « المختلف بين الشيخين » . انظر : شرح المعيون - ص ٢٢٦ ط .

الف « كتابا عن أبي هاشم فيما خالف فيه أبا علي (١) »

أليس له - بعد هذا كله - أن نقرر أن الذهاب إلى التوحيد بين أبي عبي وأبي هاشم أمر لا يصح ؟ وأن من الضروري اسبحث فيهم كشخصيتين مستقلتين . مثلما ندرس الجاحظ مثلا على حدة من نظام . وندرس النظام منفصلا عن أبي الهذيل سواء بسواء ؟

فإذا كان بين الجبائيين اتفاق فهو اتفاق في الاصول أولا ثم في بعض مسائل معينة مثلما يتفق أحد رؤوس المعتزلة مع سواد . فإذا اصر البعض على وحدتهما في التفكير والمذهب فأننا نحيله إلى مقالة الملطي . ان الخلاف بين أبي علي وابنه كان في تسع وعشرين مسألة . وبين النعماني وأبي الهذيل في تسع عشرة مسألة فقط (٢) وعلى هذا يكون انعلاف أقرب إلى أبي عبي فكرا من انه لا نعال أحدا يقول ان انعلاف والجبائي شيء واحد .

غير ان الاختلاف بين مذهبي أبي علي وأبي هاشم ازداد وضوحا بمرور الزمن . فبعد أن كانا مختلفين أول الامر اذا بهما يتميران وإذا بكر منهما يمضي في سبيل ويكون له أتباع أنصار حتى إذا ما كان عصر بني بويه كان لمذهب أبي هاشم الغلبة والأكثر على يد النصاب والقاضي - كما رأينا - وكان « المتأخرون من المعتزلة » مثل القاضي عبد الجبار وغيره - نهجوا طريقة أبي هاشم « (٣) كما يقول الشهرستاني .

ويبدو أن انتصار النصاب وعبد الجبار لمذهب أبي هاشم كان

(١) صفات المعتزلة ص ١١٠ - وهو أبو الحسن علي بن عيسى بن عبي من عبد الله برماني المحوي المفسر المتكلم المعروف . انظر ترجمته في المهرست ص ٩٤ وجاء في شرح غير المسائل ص ١ ص ٧٤ ط ان مؤلف الكتاب عن أبي هاشم ان ما خالف فيه والده هو : أبو أحمد بن أبي سلعة . من الطبقة العاشرة .

(٢) التنبية ص ٢٢ .

(٣) الملل - على هامش الفصل ص ١٠٧ .

دا اثر في بحلي الكنبرين من مذهب أبي علي والاهتمام بتأييد وجهة نظر أبيه سيد السلام وبقريرها . وكان هذا اثر ايضا في اختفاء أتباع أبي علي ومؤيديه وهرما يذكره الرازي حين يقول : « ولم يبق في زماننا هذا من سائر فرق المعتزلة الا هاتان الفرقتان ، أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري » (١) .

وعلى كل حال . فإن حركة التقارب مع الشيعة التي بدأها الجبائي الكبير لم تؤت اكلها الا بعد حين ، أعني عندما اشتد مذهب أبي هاشم وكثر أنصاره وانتقل مركز الثقل الى البهاشمة وتولوا هم رعاة معتزلة البصرة . فكانوا ينازعون أتباع أبي بكر الاخشيد — من معتزلة بغداد — حتى « عقد أبو القاسم بن سعد الاصفهاني وزير السلطان في البصرة مجلسا عظيما للجمع بين أصحاب أبي هاشم وبين الاخشيدية ، فقد كانت الفتنة عظمت بينهم » (٢)

ويبدو أن البهاشمة انتصروا في هذا النزاع . فما جاء اصحاب ابن عباد وقاضيه عبد الجبار وأتباعهما حتى اعتنقوا مذهب ابن الجبائي ونصروه وسمعوا في اعلاء شأن أبي هاشم وترقية امره (٣) فكانت العملية لمذهبه الذي امتد حتى شمل الزيدية من الشيعة . وكان الغالب على هذه الجهة (٤) . ويحكى « المتسي » أن الزيدية محال أن تنبسط وتنشرح صدورهم الا اذا قلت : « قال أبو هاشم وقال الامام » (٥) . فان هذا الشيخ كان « ممن غلا فيه المعتزلة وأكثر الزيدية » (٦) .

(١) اعتقادات مرو السعديين والمشركيين . ص ٤٥ وانرازي توفي سنة ٦٠٦ هـ . (١٢٠٩م)

(٢) طغيات المعتزلة ص ١٠٧ .

(٣) وغياب الاعيان ج ١ ص ٧٥ المطبعة الميمنية القاهرة ١٣١٠ .

(٤) يمين اليمن . انظر العلم الشامخ . ص ١٠

(٥) نفس المصدر ص ٤٧ .

(٦) شرح الارهاار لابن مفتاح البحري ج ١ ص ٢٢ طبعة للقاهرة ١٣٥٧ .

طبيعة الخلاف :

رأينا فيما سبق . وأثناء الحديث عن مذهب أبي علي ، كيف كان خلاف أبي هاشم يبرز في كثير من المواطن . وعرفنا من هذا ان الجبائيين لم يكونا متفقين كل الاتفاق ، وانما هما يختلفان ويتعارضان أحيانا . وهذا يظهر من خلال الروح العامة السارية في الكلام عن المشكلات الرئيسية والفرعية على السواء

ولا سبيل بالطبع الى القول بأن الجبائيين كانا على طرفي نقيض ، أو أن خلافهما وصل الى نقطة التمازض التام . كما لا يجوز انكار اتفاقهما في عديد من القضايا التي مر ذكرها فان هذا هو الدور الذي لعبه الاشعري تجاه امتاده وليس أبا هاشم على كل حال . وانما كان عبد السلام مخالفا داخليا لا يصل خلافه الى حد الانشقاق والخروج على المذهب . وهو لم يبلغ به الامر درجة تحدي أستاذه ورعيه ووالده ومعاندته بصراحة وجلاء . ومن هنا نستطيع تبين عدد كبير من مسائل الاتفاق التي أشار اليها مؤرخو الكلام والمعنا لها خلال حديثنا عن أبي علي . غير أن هذا الاتفاق - كما يبدو لي - شبيه باتفاق أي شيخ من المعتزلة مع شيخ آخر في مسائل ومخالفته في غيرها . وهذا ما يسمح بالتمييز والاستقلال داخل اطار المذهب . كما يتميز أصحاب المذهب الفلسفي الواحد مثلا بنظريات وأفكار خاصة بكل منهم مع اتفاقهم في الأصول الرئيسية للمذهب (١) .

وليس في وسمي هنا ذكر جميع ما خالف فيه أبو هاشم أباه وبيان وجهة نظره فيه . فان هذا عمل يستغرق كثيرا من الجهد

(١) كما يحدث بالنسبة للمبلسومين المثاليين أو الماديين اللذين يختلفان في ما ينشأ عن المذهب الذي يجمعهما . والامثلة في هذا المجال عديدة .

والوقت خاصة قد سئل بالتفصيلات ، لما يتبعه من تحليل وتعليل وتدلِيل ولا رَ اكر الخلاف كار في الفروع ودقيق المسائل . هو على كل حال مسروح في المراجع الخاصة بهذا الموضوع ويستطيع القارئ أن يعود اليها اذا شاء (١) .

ولما كنت قد اشرت الى آراء أبي هاشم في القضايا المطروحة للبحث أثناء شرح مذهب أبي علي فاني لا أراني في حاجة الى اعادة ذكر ما سبق وتحليلها من جديد . ولنكتف الان بضرب بعض الامثلة من جملة المسائل التي عرض لها الشيخان حتى نتبين صحة ما قلت من أن خلاف عبد السلام لابيهِ انما كان خلافا داخل المذهب وضمن دائرته على وجه العموم .

أن المعرفة - مثلا - واجبة على المكلف ، وهذا أمر متفق عليه . لكن الخلاف يكون في وجه وجوبها أعني صبه - هـا يقول أبو علي : ان وجه وجوب المعرفة هو قبح تركها (٢) . وبخالفه ، انه فيقول : بل هو ما لطف في اداء الطاعات واحتتار المستحذر العتية (٣) .

ومثل ثار : هم متفقان على ان هناك واجبا أول على المكلف لكن الخلاف في تحديد هذا الواجب ، فهو عند أبي عبي اسطر (٤) . وعند ابنه هو الشك (٥) .

ومثل ثالث : في مسألة الكبائر والصغائر ، يتفق الشيخان على اشتغال المعاصي عبيهما والخلاف هو في : هل يعلم هذا الاشتغال شرعا ام عقلا ؟ فان آبا علي يحكم الشرع في ذلك ، ويقول عبيد

(١) كل هذه المسائل موجودة في كتب القاضي هـد الجبار واتباعه .

(٢) شرح الاصول الخمسة . ص ٤٣ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ص ٤٣ .

(٤) كتاب النظر والمعارف . المقي ص ٥٩ . ١٨٥ .

(٥) المواقف . ص ١٢٤ .

السلام ان العقل يدل عليه (١) .

مثل رابع : يتفق الجبائيان على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلا . ويختلفان في : هل يجب مطلقا في ما يدرك حسنه وقبحه عقلا - وهذا رأي أبي علي - أم لا يجب الا عند دفع الضرر عن الامر والنهي - كما يقول أبو هاشم (٢) .

وهكذا يمضي اتفاق الجبائيين واختلافهما في مسائل التوبة والامامة وبعثة الانبياء ومعصية النبي ، وفي المسائل الطبيعية كالحركة والسكون والجوهر والاكوار . وفي مسائل الالم والعوض . وفي القدرة والفعل المباشر والفعل المتولد . وغيرها من المسائل التي شغل بالنظر فيها علماء الكلام وتعرضنا لها فيما سبق

غير أن هناك مشكلات مهمة ذهب فيها أبو هاشم مذهباً لا يخالف فيه مذهب والده فحسب ، بل أنه يخالف سائر شيوخ المعتزلة أيضاً ، وهو المذهب الذي جعله ينفرد - حسب تعبير الشهرستاني - عن أبيه وأصحابه بمسائل لم يرض عنها هؤلاء الأصحاب فأكفروه وأثمروه - حسبما يرويه أنصار الاعتزال قبل خصومه

ومما لا ريب فيه أن هذه الآراء والنظريات الجديدة هي التي كونت فيما بعد الفرقة العشرين من المعتزلة - كما يؤكد أغلب من كتب عن المعتزلة من أهل السنة - وهي الفرقة التي عرفت باسمه ونسبت إليه (٣) .

هذه المشكلات التي ذهب فيها أبو هاشم مذهباً خاصاً مبثوثة في عديد من المصادر التي اهتمت بعرض مذهب الشيخ ، وهي في

(١) شرح الاصول الخمسة - ص ٦٢٣ .

(٢) المواقف - ٢ ص ٤٧٨ .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص ١٨١ على صهيل المثال .

مجموعها يحترق عند محبسا عما عدا صواه (١) وتدل على ميل أبي هاشم من جهة منه المصلحة عموما ووالده على وجه الخصوص

بعض مسائل الخلاف :

عرض النهر مستاني لقط الخلاف بين أبي هاشم ووالده في كتابه « الملل والنحل » وأورد منها ثلاثا هي : الخلاف في الصفات ، وفي مسألة النطق ، وفي الالم لعوض . وناقشها بإيجاز (٢)

لكننا نجد لدى عبد القاهر البغدادي تفصيلا كبيرا لتسبع « فصائع » لأبي هاشم — كما يسميها — هي مذهبه في : استحقاق الندم والعقاب لا على فعل .. واستحقاق الشكر على فعل الخير ، وأن التوبة لا تصح مع الاصرار على قبيح . ولا بعد زوال الآلة ، والارادة المشروطة والاحوال ونفي بقاء الاعراض ، وأن الله لا يقدر أن يفسد ذرة من اعماله مع بقاء السموات والارض ، ومذهبه في الطهارة (٣) .

ومنتعرض بإيجاز لبعض هذه المسائل فيما يلي من وجهة نظر أبي هاشم كما يرضها البغدادي ، ثم تأتي الى الحديث تفصيلا عن أهم مسألتين اشتهرتا عن أبي هاشم وتميز بهما مذهبه . وهما نظريتا « الاحوال » و « استحقاق الندم » .

التوبة :

قال أبو هاشم : « أنها لا تصح من ذنب مع الاصرار على قبيح

(١) جاء في المرو من المرو ص ١٨٤-١٨٥ ان ائماع أبي هاشم « شاركوا المعتزلة في

أكثر مقالاتها » ولم يردوا عنهم مضافات لم يسبقوا عليها .

(٢) انظر الملل ص ١٠٠ على هامش الفصل ١ ص ١٠٠ وما بعدها .

(٣) المرو من المرو ص ١٨٦-١٩٧ .

آخر يعلمه قبيح أو يعتقده قبيحاً وإن كان حسناً » (١) . فإن
التائب عن قتل ابن غيره مع اصراره على الزنا بحرمة لا يصح
توبته . وحجة أبي هاشم في هذا الباب أن ترك القبيح إنما واجب
لقبحه لا لشيء آخر . فإذا أصر المذنب على قبح آخر لم يكر تاركاً
للقبيح المتروك لقبحه (٢) .

وقد اتفق الأشاعرة مع أبي علي في معارضة قول أبي هاشم
هذا . وسبق أن رأينا عند أبي علي أنه لا علاقة بين التوبة من
ذنب وذنب آخر . فإن توبة التائب عن شرب الخمر مقبولة وإن
فعل قبيحاً آخر كالزنا مثلاً . ولا صلة بين الأمرين .

ويورد البغدادي حجة أبي علي نفسها ضد ابنه حير يقول :
« وقد سأله أصحابنا عن يهودي أسلم وقاب عن جميع القبانج غير
أنه أصر على منع حبة فضة من مستحقيها عليه من غير استعلائها ولا
جعود لها . هل صحت توبته من الكفر ؟ » فإن قال (مع) نفى
اعتلاله وإن قال (لا) عاند أجماع الأمة » (٣)

والخلاص - كما يبدو - يرجع إلى معنى « التوبة » عند الله مقدر .
ومعنى « الذنب » أيضاً . فهي عند أبي هاشم كل لا يباح (مع)
ترك القبيح لقبحه . فوجب أن يترك كل قبيح دور استسائه . أم
عند أبي علي والأشاعرة فيظهر أن الذنوب منفصلة بعضها عن
بعض . ولذلك تجزأت التوبة وخص كل ذنب توبة منه

وفي باب التوبة أيضاً نجد أن أبا هاشم يقول : « لا يصح
عن المذنب بعد العجز عن مثله » فلا يصح عنده توبته مرة أخرى
لسانه عن الكذب ولا توبة من جب ذكره عن الزنا - فإن

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٩١

معنى التوبة هو الامتناع عن الفعل القبيح مع القدرة عليه ، وفي هذا معاندة للنفس ومنقاة في زجرها . فإذا عذمت الآلة فإن فعل القبيح ينعدم تلقائياً مما يمحو معنى التوبة وقيمتها وقد عارض البغدادي مذهب أبي هاشم هذا بقوله : « رأيت لو اعتقد أنه لو كان له لسان وذكر لكذب وزنا كان ذلك من معصيته ؟ فإذا قال : نعم ، قيل : فكذلك إذا اعتقد أنه لو كان له آلة الكذب والربا لم يعص الله تعالى بهما وجب أن يكون ذلك عن طاعة وتوبة ، (١) وهذا رد من البغدادي غير دقيق فإن غرض أبي هاشم - فيما احسب - أن العجز عن الفعل يكون بعده ، وهذا لا قيمة للتوبة بينما رد البغدادي على من انعدمت عنده الآلة أصلاً

الإرادة المشروطة :

من رأي أبي هاشم أنه « لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروها من وجه آخر » (٢) . وهذا معناه أن الله لا يريد ما يستتبعه من الكائنات والآثام ، مما أفسح مجالاً لخصومه أن يشنعوا عليه تشنيعاً رائداً ، فقاتلوا أن في هذا القول هدماً لأصول معتزة . وينزمه أن يكون من التبانح العظام ما لم يكرهه الله تعالى أو من الحسن الجميل ما لم يردده . وضربوا مثلاً بالسجود : فهو ضمن واحد نكر السجود لله حسن جميل ، وهو للصنع قبيح عظيم (٣) ومن المعلوم أن الله أمر بالسجود عبادة له ونهي عن السجود للصنع . وقد ثبت من أصل المعتزلة أن الله لا يأمر إلا بحدود الشيء ولا ينهي إلا عن حدوده فلزم أبا هاشم - على قوله - أنه إذا كره الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنع أن لا يريد كونه عبادة له سبحانه (٤) - لأنه لا يجوز عنده كون الشيء مراداً من وجه مكروها من وجه آخر .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٢

(٤) نفس المصدر ص ١٩٣

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩١

(٣) نفس المصدر والصحة -

نفي بعض الاعراض :

ذهب أبو هاشم الى نفي جملة من الاعراض التي قال بها مثبتوها ، من مثل الادراك والألم واللذة والشك . وقال انها ليست بمعان . قالالم ليس بمعنى الا ادراك ما ينفر عنه الطبع ، واللذة ليست معنى ولا هي أكثر من ادراك المشتى ، والادراك نفسه ليس معنى (١) . وعلى هذا فهو ينفي أن تكون أعراضا . وقد ألزمه خصومه ألا تزيد لذات أهل الثواب في الجنة على لذات الاطفال لاستحالة أن يكون لا شيء أكثر من لا شيء (٢) .

الأحوال

ما ذكر أبو هاشم مرة الا وتبادرت الى الذهن نظريته الشهيرة في الاحوال ، وهي النظرية التي كادت تطفي على جميع آرائه الاخرى وتتمير عنها . وقد قيل : « ان عجائب الكلام ثلاث : طرفة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الاشمري » (٣) .

وقد عرفنا من قبل أنه كان من أمهات المسائل التي ناقشها المعتزلة وغلست على مدرسة البصرة منهم مسألة العلاقة بين الذات الالهية وصفاتها ، اذ كانت من اوائل قضايا علم الكلام ومشكلاته ، وان لم تتخذ طابعها الفلسفي المتعمق الا بعد اتصال المعتزلة بالفلسفة واهتمامهم بالتفرقة بين الالفاظ . والتعبيرات لتحديد المفاهيم تحديدا يبلغ من الدقة درجة كبيرة . لكن ما وضعه أهل العدل والتوحيد نصب أعينهم كان هو عدم الفصل بين الذات

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٦ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال - لابن قيمية الحارثي ص ٤٨ .

والصفات وانكار أن يكون هناك صفات قديمة لله عز وجل مفارقة له . كانوا باختصار يرون أن الصفات هي « عين الذات » - كما يقول البيروني - مع اختلافهم في التعبير عن ذلك .

وقد كنا أشرنا إلى قول أبي الهذيل أن هذه الصفات « وجود » للذات ، وأن لله علما هو حر وقدره هي هو ، إلى آخره (١) . فلما جاء الجبائيان كانت المشكلة قد بلغت ذروتها من التعقيد والغلاف بحكم اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية والتدقيق في وضع اللفظ المناسب في موضعه المناسب . وبحكم البحث عن كلمات تصبح للتعبير عن دقائق النظر وتعني معاني محددة واضحة ينطبق عليها دون اعتراض (٢) .

وقد عرفنا أن الجببيين ، اختلف في كيفية - أو وجد - سنحتو الله تعالى لصفاته وأشرنا إلى أن أبا علي قال أنه يستحقها لذاته في حيز ذهب أبو هاشم إلى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته . وناقش الفرق بين التعبيرين ، وأخذ إلى أن بذور نظرية الاحوال لابي هاشم تلوح وراء تعبيره . هذه النظرية هي التي احتت مكانا كبيرا في مؤلفات علم الكلام وثار حولها جدل كثير . سواء بين صفوف المعتزلة أو بين أتباع أبي هاشم وأصحاب المذاهب الأخرى . أو في داخل مذهب الأشاعرة فيما بعد .

ولا نعرف بالضبط متى قال أبو هاشم بالاحوال لكن من المؤكد أنه أول من أحدث رأيه فيها « ولم تكن المسألة مدكورة قبله

(١) ابن جرير - حاشي الفهر - ج ١ ص ٦٢ وحاء في مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٢٨ أنه « حكى عن معمر (بن عباد المصملي) أنه كان يقول : أن الساري عالم بمعمر وإن علمه كان علما له لمعمر والمعمر كان لمعمر لا إلى غاية . وكذلك قوله في سائر الصفات « وهذه « معاني « معمر » .

(٢) وحاء في الملل على هامش الفصل ج ١ ص ٦٢ : « واد اثنت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات « فهي يصحبها القابض النصارى ، أو احوال أبي هاشم » .

اصلاً « (١) وكان ذلك في حياة والده بدليل ان الجبائي الكبير
 كان يعارضها ويحاول ابطالها ونفيها (٢) . وان بدا ان الامر كان في
 أواخر أيامه ، اذ لم نقرأ له ردوداً على نظرية ابنه - كما فعل في
 نقده لنظرية الاشعري في الكسب . ولقد اعتبر الكثيرون مذهب
 أبي هاشم في الاحوال محاولة للتوفيق بين ما اعتنقه المعتزلة من
 نفي تام للصفات الازلية وتشدد في هذا الامر ، وبين ما ارتأه أهل
 السنة من اثبات لهذه الصفات وكان لكل فريق حججه وبراهينه
 وهي محاولة كان لها أثرها بعد حين في الاشاعرة ، فظهرت عند
 بعض شيوخهم ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين أبي
 المعالي الجويني رغم أن الكثيرين من الاشاعرة رفضوها وردوا
 عليها ونحن نحس في ردودهم بروح التهكم من تناقض أبي هاشم
 ووصفه لاجوانه واضطراره في تعريفه لها . ونستتسر من كلامهم
 نعمة التشني بسبب نخي أبي هاشم عن قول أبيه بعد أن بار له
 فساده - كما يعبرون - حين جعل نفس الباري علة لكونه عالماً
 وقادراً . ثم تخط هو في معاولته الجديدة (٣) .

فما هي هذه « الأحوال » (١) التي أثار قضيتها ابن الجبائي .
 وأثارت هي بدورها كل هذا اللغط من حولها؟

يقول الشهرستاني : انه ليس للعالم حد حقيقي يذكر حتى
 نعرفها بعدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الاحوال . وهو
 يضبطها ويحصرها بقسمتها الى : ما يعمل وما لا يعمل . وله في هذا

(١) نهاية الاقدام في علم الكلام - للشهرستاني - طبعة اكسفورد من ١٢٩ .

(٢) نفس المصدر والصفحة - وانظر الملل - على هامش الفصل من ١٠٢ .

(٣) راجع : أصول الدين - من ١٢

(٤) ويطلق عليها في اللغات الالمانية اسماء مختلفة . فقد مدعى States

او Modes او A kind of Universals

راجع ما كتبه ماكنوناند عن : ايمان ، او في EI وكذلك Devo - of Mus-Theo

بعض طویل (١) .

لكننا نقول - تيسيرا للامر - انه يبدو ان أبا هاشم عندما قال :
ان له عالم ، لم هو عليه في ذاته « كان يعني بهذا انه ذو حالة هي
صفة معلومة (٢) وراء كونه ذاتا موجودا (٣) . لانه لا يمكن فهم
النسبة على الذات « لا بانفرادها » (٤) في نظره . أي انه لا بد من
مفهوم للصفة منفصل عن الذات يفهم من قولنا : « عالم » أو
« قادر » أو نحو ذلك .

وكانت خشي أبو هاشم أن يقال : وما الجديد الذي جئت به ؟
ان هي الا الصفات أثبتتها أهر السنة قبلك ورجعت الى قولهم فيه
فقال : انها ليست صفات بالمعنى المتبادر الى الذهن ، وانما هي
« أحوال ، لا معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة ولا قديمة
ولا محدثة (٥) أي هي على حياتها لا تعرف كذلك . بل مع
الذات (٦) .

وهذا قول نعل المقصود بالاحوال فيه صفات أقرب الى جوهر
الاشياء من الاعراض التي تتفاوت في درجة قيامها بالجواهر وقد
اعتقد أنه بهذا أبقى على مفهوم وحدة الله ودعم القول بصفات الله
من حيث أن الاحوال ليست شيئا جوهريا وانما هي ضرب من
الظواهر (٧) وهي محاولة لانقاذ تعقل الألوهية وانقاذ هذا المفهوم

(١) انظر نهاية الاقدام ص ١٣٩-١٣٧ وما يعبر عن كل حكم لعل قامت بذات
بشروطه ونموته الحياة عند أبي هاشم . . . كالعلم بالحياة مثلا وما لا يعقل
كالسوء .

(٢) من المشهور في بعض مقوله صفة معلومة . اننا مفهوم من وراء كونه ذاتا
موجودا فان ابا هاشم نفى ان تكون « معلومة » بمعنى العلم المعروف .

(٣) المثل - على هامش الفصل ج ١ ص

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٥) الفرق بين الفرق . ص ١٩٦

(٦) مثل - ص ١٠٣

(٧) دائرة المعارف الاسلامية - الترجمة العربية ج ٦ ص ٢٧٠

من طريق انداء مذهبهم ، او نصيررات او اعتبارات . تساعدنا على
تعقل الذات وانحق ان تعقل المذبة من غير ذلك لا يمكن من الناحية
العقلية التصورية .

فكئنا اراد أبو هاشم أن يتفادي كل قول يورطه في مأزق
حرج ، بسبب قرب مذهبه من مذهب أهل السنة ، فوقع في أخرج
مأزق . واحتاج أصعبه الى دفع كل ما يشعر بأن مذهبه يشبه
مذهب أهل السنة . والى الدفاع عن مذهب شيخهم ونظريته (١)
فان قيل : ولم قلتم ان الاحوال ليست معلومة ؟

قيل له : ذلك لان كل معلوم لا بد أن يكون متميرا عن غيره
بصفة . فلو كانت انصفات معلومة وجب أن تكون متميزة عن
غيرها بصفة أخرى . والكلام في تلك الصفة كالكلالة في تلك الصفة ،
وهذا يتسلسل الى ما لا نهاية له من الصفات ، وهذا محال . فليس
الا أن يقال : ان الاحوال ليست معلومة لا على الانفراد ولا مع
الذات . وانما نعلم الذات عليها (٢) . فاذا سئلوا : لم تثبتون
مالا تعلمون ما دامت الاحوال غير معلومة ؟ أجابوا : اننا لا تثبت
الاحوال وانما تثبت الذات على الاحوال (٣)

وهنا يبرز لنا ما يحاول أصعب الاحوال أن يبينوه من أنهم
لا يثبتون الاحوال الى جانب اندات وزائدة عليها — كما يفعل مثبتو
انصفات من أهل السنة حين يجعلونها زائدة على الذات — ويقولون .
اننا نعرف الذات عليها (٤) .

(١) انظر «تكملة» الدكتور أبي ريدة لكتاب «ديوان الاصول» لأبي رشيد البساموري
ص ٥٨٦ .

(٢) شرح الاصول الخمسة للميرزا أبي ريدة ص ٣٩ ظ نقلا عن «ديوان أبي ريدة» . «تكملة»
ديوان الاصول .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يفرق المعزلة بين «الثبوت» و « الوجود » ولا يقولون بوجود القدماء . محصل
ص ٥٦

نكر المصري في معيقته على ، محصل أفكار المتقدمين « يقرر
 ان المعترنة - رغم نكرهم للصفات - قابلاً به في المعنى « لا يهتم
 فهو بالاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الاول (١) مع الذات « (٢) .
 و « الاحوال الخمسة هي قول أبي هاشم وحده « انه على
 التقديرية والحيية ، و معلية والموجودية (٣) بعلة خامسة هي
 الالهية « (٤) .

هذه الحال الخامسة - أو النصفة كما يعبر عنها الطوسي -
 تقرر أبو هاشم بشارته انه تعالى « لا يحد » ، و « لا يحد » ،
 عند انحدار مذهب الشيخ في هذا الامر ، فتدبر
 صفة انه تعالى « لا يحد » ، ذلك الاغصان منه « لا يحد » ،
 وعنه ان من الحوادث « يشترك في القدرة « لا يحد » ،
 وهي الصفات الاربع الاساسية عند المعترنة - فليس الاغصان «
 اخرى هي « الالهية » - ويسميتها أبو هاشم « حالاً هي الاحدية (١) -
 وهي التي توجب الاحوال اساقية حميد (٢) ، وحسب ان من
 مذهب أبي هاشم في الحال الخامسة قائم على اعتقاده أنه « ما دام الامر
 لا يخبر من معانفة الله للحوادث فإنه لا بد من اثبات صفة لاحد
 المخالفين لا تثبت للأخر « ولم كانت الحوادث تشترك الذات الالهية
 في صفات الاربع - أعني الوجود والحيية والقدرة والعلم - فإن

(١) احسن أو اصواب : في الاول .

(٢) محصل أفكار المتقدمين - ص ٥٦ وجاء في « المواقف » ج ١ ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .
 اما المعترنة ١٠٠ فانهم استوفوا له احوالا اربعة لا اول لها هي « الوجود والحيية
 والعلم والقدرة » ، وأبو هاشم خامسة علة للاربعة وميزة للذات هي الالهية « .

(٣) وبإدائه هي « (٤) محصل - ص ٥٦ - هذا بينما يحلل متميز الصفات العالمية
 بالعلم ويعرف أبو الصر المصري - من المعترنة - انها معللة باندات « .

(٥) المحصر من المحصر ما يطلب - تهذيبية - ص ٨٨ (٦) محصل - ص ١١١

(٧) بهامه الافدام في علم الكلام - ص ١٨٠

نفسه لا يمكن مشاركته أحداث له فيها هي الالهية . وهذا
نفسه لا يمكن مشاركته أحداث له فيها هي الالهية . وهذا
فانه من الممكن ان يكون وجود الله وحياته وقدرته وعلمه على
أساس الاطلاق . وبهذا تقع المحالفة المطلوبة .

وعلى كل حال . فان ضرر من عمرو كان قد تعرض من قبل
بهذه النقطة وقال بمائية - أو مادية - له لا يعلمها الا هو . وهذا
هو وجه الفرق بين ضرار وأبي هاشم . اذ من الممكن في « حال »
أبي هاشم الخامسة أن يدرك الله عيها . بينما لا يدركها سواء عند
ضرار (١) .

لقد أراد ابن الجبائي ان يوصل الى حل في هذه المشكلة العريضة .
مشكلة العلاقة بين الذات وانصفات - فقال بانحال ، فالرمة خصومه
أن يقول بشيء وسط بين المعدوم والوجود (٢) . وهذا متناقض -
بحسب آراء هؤلاء الخصوم .

لقد أخذ كثير من الاشخاص على أتباع أبي هاشم أنهم لم
يبينوا حين طلب منهم تعريف انحال واكتفوا بالقول انها « صفة
لوجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدل » (٣) . وأي صفة هذه التي
هي لوجود لا يوصف بأنه معدوم ولا موجود ؟ ان هذه « الواسطة »
بين العدم والوجود لا تيسر التقسيم الذي يمتنع بدونه التعريف
وندلك اعتبر خصوم البهشمية أنه من العجائب أن يقول ابن
الجبائي عن هذه الاحوال انها لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة (٤)
أو مذكورة مع أنه ذكرها بقوله : غير مذكورة . وهذا تناقض (٥)
وهذا التناقض في تعريف الحال - حسب فهم الخصوم - هو الذي دفعهم

(١) احمريخ من النجيب بالتكليف - تميرية ٠ ص ٨٩-٩٠

(٢) محضر أفكار المتقدمين ص ٣٨ (٣) المواقف ج ١ ص ٢٣٥

(٤) مباحث الاقصاد ص ١٢٤ (٥) الفرق بين الفرق ٠ ص ١٩٦

الى عدم قبول فكرته حين لم يقتنعوا بهذا الترفيق بين الوجود
واللاوجود (١) .

لكن ما لا شك فيه ان انهاء سمة - رغم قولهم بالحال ذات
الصلة بالصفات - حاولوا ان يدعوا مستمسكين بموقف المعتزلة
التقديم في نفي الصفات . فقاتلوا انهم يثبتون الذات على الاحوال ولا
يستونها هي للذات . وهم يعنون انهم لا يصفون بالحال الصفة بل
يصفون بها الذات . وقد أنكروا انهم أثبتوا واسطة بين الوجود
والمعدوم . وتصوروا انحال ثابتة - ان كانت غير مستقلة في
الوجود أو « على حياها » - اذ لا يخلو الوجود من أن يكون عرضا
أو جوهرًا « وهي ليس احدهما بل هي صفة معقولة لهما » (٢)

ومن العجيب ان تقابل فكرة أبي هاشم في الاحوال - أول امرها -
بمعارضة شديدة من المعتزلة الذين حسبوا فيها تسليما بوجهة نصر
الاشاعرة - وأهل السنة عموما - باثبات صفات أزلية لله سبحانه
وتعالى منفصلة عن ذاته . وقد رأينا كيف ذهب البعض - خاصة من
تلاميذ أبيه - الى اكفاره في قوله هذا . وكيف عارضه أبوه بسبه
ونفي مقالة ابنه - وان لم يصل اليها شيء من ذلك . ثم لم تلت
هذه الفكرة أن وجدت سبيلها الى أذهان المعتزلة - بعد انتصار اتباع
أبي هاشم وتلاميذه .

أما عند أهل السنة فقد كانت الاحوال عرضة لهجوم الكثيرين
منهم - وان كانت قد وجدت سبيلها عند الباقلاني والجويني كما
سنعرض له بعد قليل . وكان هذا الهجوم يقوم على أساس
مطلق - كما رأينا - بادعائهم خرق أبي هاشم أحد قوانين الفكر
الارسططالية وهو قانون « عدم ارتقاع النقيضين » ، بمعنى أنه لا

(١) دائرة المعارف الاسلامية - الترجمة العربية ج ٦ ص ٢٧٠

(٢) نهاية الاقدام ص ١٣٦

وسلط بين النقيضين . فإر قول أبي هاشم لأحوال لا هي موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة ولا منعيرة ولا ثابتة يعني ارتفاع النقيضين كليهما وهذا مستنع منطقيا . ولكن الدكتور علي سامي النشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الاسلام » (١) ينييه الادهان الى نقد المتكلمين لقوانين الفكر الارسطي ويشير الى أن مبحث الاحوال كار أول المباحث التي أفكر فيها المسلمون قانسور عدم ارتفاع النقيضين ضمن ما أنكرود من هذا المنطق (٢) .

ولقد كان لأبي هاشم نفسه اهتمام بنقد أرسطو - كما عرفنا - على أساس من فكر المتكلمين الاسلامي وبمنأى عن سيطرة المعلم اليوناني الاول كما ان الشيخ لم يعبأ بهذا المنطق في مباحث أخرى من مثل مسألة « استحقاق الذم » وخرج عيسه دور غموض (٣) .

وعلى هذا لا يكون هناك مبرر لمهاجمة الاحوال على أساس من منطق أرسطو اذ كان هذا المنطق مرفوضا في كثير من جوانبه لدى جمهرة المتكلمين ، ولذا فأننا لا نستغرب اذا ما وجدت هذه النظرية أنصارا لها داخل المعتزلة واقتناعا وتأيدا عند بعض كبار الاشاعرة من بعد .

الاحوال عند الاشاعرة :

وعلى الرغم من الهجوم العنيف الذي تعرضت له نظرية الاحوال من طرف أهل السنة والاشاعرة . فان الشهرستاني يشير الى « تردد » قول القاضي أبي بكر الباقلاني - وهو في الاشاعرة كبير

(١) طبعة دار المعارف من ١٤٠ وما بعدها .

(٢) انظر . من ١٤٤ من المصدر السابق .

(٣) سمرى هذه مسألة فيما يلي . ولقد قار أمر الهديل في الجسم انه أوحد حدوثه .

لا ساكن ولا متحرك . مقالات ج ٢ من ٢١ . وهناك أمثلة كثيرة أخرى

لخروج المتكلمين من قوانين أرسطو المنطقية

المعروف في أسات العال ، ص ١٠١) رآى نظر الاشعري المعروف امام
الحريري ابي المعالي الحريري في المسألة نظر المتردد بين الاثبات
والنفي .

قال الشهرستاني في (نهاية الاقدام) : وأثبتها أبو بكسر
الساقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب
إليه (أبو هاشم) .. وكار امام الحريري من المثبتين في الاول
وانتهى في الآخر « (٢) . ولعل محاولة بعض الاشاعرة « تطويع »
نظرية الاحوال لمسايرة مذهبهم وعدم نفيهم لها نفيا قاطعا يرجع الى
فهمهم للحال على معنى النصفة التي كانوا يثبتونها للذات وهذا ما
نلمحه من خلال قول الشهرستاني على لسان الباقلاني : ان الحال
الذي أثبتته أبو هاشم هو الذي يسميه صفة ، خصوصا اذا أثبت
حالة أوجب تلك النصفات (٣) . ومعنى هذا ان الاشاعرة ايضا
فهموا قول أبي هاشم بالاحوال على أساس التوسط بين سبي
النصفات واثباتها والاقتراب من مذهبهم في الاثبات

استحقاق

اشتهر عن أبي هاشم واتباعه قول آخر عرفوا به وتفردوا
بمذهبهم فيه ، وهو يشكل الساق الثانية التي قام عليها هذا المذهب
الى جانب نظرية الاحوال . وأعني به قولهم باستحقاق الانسان الدم
وانعقاب لا على فعل يأتيه وما تفرع عنه من نتائج

(١) ملل - على هامش الفصل ٠ - ١ ص ١٢١

(٢) نهاية الاقدام ٠ ص ١٣١

(٣) ملل - ص ١٢١-١٢٢

وقد بلغ من شهرة هذا الرأي عند البهاشمة أن كانوا يدعون به فيقولون بـ «الدمية» (١) على ما يروي البغدادي والاسفراييني. بل إن أبا هاشم نفسه ألف كتابا يشرح فيه مذهبه ويدلل عليه وأسمه «استحقاق الذم» (٢) وهو ما لم ينفعه بالنسبة للأحوال.

وقد أثارت نظرية بن انجيائي هذه غضب الكثيرين من المعتزلة أنفسهم فضلا عن الخصوم من أهل السنة، حتى ليروي اسفدادي أن سائر المعتزلة كانوا يكفرونه فيها (٣).

فما معنى استحقاق الذم هذا؟ وما هي الأحكام التي نتجت عنه؟

يمكن تلخيص رأي أبي هاشم في هذه المسألة على النحو التالي:

إن الإنسان المكلف القادر الذي مات ولم يفعل معصية، كما أنه لم يفعل طاعة واجبة عليه، «يستحق الذم والعقاب الدائم»، لا على قدر، ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وتوفر الآلة فيه وارتفاع الموانع عنه» (٤).

وعلى هذا الأساس يكون الإنسان المؤمن المكلف القادر الذي لم يرتكب كبيرة من زنا أو مرقعة أو قتل أو شرب خمر مغلدا في النار، مستحقا للمعاقب الأبدية إذا لم يؤد الطاعات الواجبة عليه كالصلاة وانصوم والزكاة. وهو بهذا يخالف سائر المعتزلة الذين رفضوا

(١) الفرق بين الفرق - ص ١٨٥ وكذلك، البدء والتاريخ - للمقدسي - ج ٥ ص ١٤٢ - ١٤٣ والمقدسي يجعل «الذممة» تابعا لأبي هاشم وأبي علي معا، ولعل هذا يرجع إلى اتساعهما لم ينقصوا انفصالا كاملا بعد في عهد المقدسي الذي عاش في القرن الرابع الهجري.

(٢) شرح عيون المسائل - ج ٢ ص ٢٥٧ ط

(٣) الفرق بين الفرق - ص ١٨٧ وفي كلام للبغدادي مبالغة معروفة عنه - وانظر: طيفات المعتزلة - ص ٩٥ (٤) الفرق بين الفرق - ص ١٨١.

تخليد المسلم في النار الا تكفي ذنوبها فامسقا . وان كانوا في
هذا على خلاف ناهيك بادل انيسة الدين ابوا تغليد من شهد أن
« لا اله الا الله وان محمدا رسول الله » في جهنم ابدا .

وقد عارض أغلب المعتزلة قول أبي هاشم هذا ، ونادوا بأن
الدم لا يستحق الا بفعل يأتيه الانسان ، وأن العقاب الدائم لا يكون
الا على كبيرة يرتكبها وهو عائم بها ومصمم عليها . أما أن يندم
ويعاقب دون أن يفعل شيئا فهو ما لا يقبلونه .

وقد بين أبو علي موقفه من هذه القضية فقال : ان الانسان
« لا يستحق العقاب على أن لا يفعل » وانما يستحق العقاب على تركه
وهو فعل ضده « (١) . ذلك لان الثواب والعقاب عند أبي علي لا
يستحق الا على فعل - كما يقول القاضي عند النعمان - « لا يضر
الثواب والعقاب على ان لا يفعل الانسان - حتى وان كان لا يفعل
البر احب - فان مذهبه أن المكلف القادر لا يمكن ان يعجز عن الله
والترك ولا يعترف بحالة الرضا التي ينزل بها الله » (٢) .

ومن هنا نرى ان نقطة الخلاف الرئيسية تكمن في تحديد جهة
استحقاق العقاب . أعني علته . وفي التمييز بين « اللا فعل » و « الترك »
وهو تمييز دقيق للغاية . فان « اللا فعل » هو سلب الفعل ، وهو على
هذا « فعل سلبي » - ان جاز التعبير - أما « الترك » فهو « فعل
ايجابي » يساوي اختيار عدم الفعل . أو ارادته أو العزم عليه ،
وكل هذه « افعال » بالمعنى الاعتزالي . اذ ليس الفعل عند المعتزلة
هو « الاخذ » به أو ادائه فحسب ، وانما يعتبر « تركه » أيضا فعلا
وهو ما يساوي « فعل ضده » حسب تعبير أبي علي .

(١) شرح عيون المسائل . ج ٢ ص ٢٥٢ و

(٢) شرح الاصول الخمسة - ص ٦٢٨

وهنا نرى أن هناك حالتين في أي عمل هما : فعله وتركه - أو فعل ضده - وهما عمليتان إيجابيتان يدخل فيهما الاختيار والارادة المباشرة من الانسان للقيام بالعمل أو تركه . ولا خلاف بين المعتزلة القائلين بأن الانسان لا يخلو من الاخذ والترك على أن الانسان مستحق للعقاب أو للثواب في كلا الحالتين وقد كان أبو عبي من هذا الفريق (١) .

لكن أب هاشم وأتباعه يرون أن الانسان « يجوز أن يخلو من الاخذ والترك مع ارتفاع الموانع من الفعل » (٢) وهذا يعني انه تمر بالانسان حالة لا هو يفعل فيها ولا هو يترك باختياره - مع ارتفاع الموانع - وهي الحالة الثالثة بالنسبة للفعل . وهو مع هذا يكون مستحق للذم والعقاب اذا لم يفعل الواجب عليه .

ان هذا الوضع أو الحالة ، يبدو شاذ وغير منطقي : اذ كيف يمكن أن يكون المرء في حالة لا مانع يمنعه وهو مع هذا لا يفعل ولا يترك في الوقت الذي ينبغي عليه الفعل أو الترك ؟ هذا أمر مرفوض من الناحية المنطقية على الاقل . لكننا رأينا أب هاشم لا يعبأ بمنطق أرسطو ولا بقانون « الثالث المرفوع » ، كثيرا - ولنا في هذا من نظريته في الاحوال ابلغ مثل - وهو غالبا ما يتجاوزه ولا يميزه اهتماما كبيرا . ولهذا فانه لا شيء يمنع من أن يخلو الانسان من الاخذ والترك ، أو الفعل في حالتيه المعروفتين : للقيام به أو عدم القيام به .

وعندما قال أبو علي ان المكلف يعاقب اذا ترك الواجب ، قال أبو هاشم ان « المكلف يستحق الذم والعقاب بأنه لم يفعل الواجب لا لعذر ، وان لم يفعل تركه » (٣) .

(١) راجع من هذا البحث الكلام عن الفعل الانساني .

(٢) الفرق بين الفرق - ص ١٨٦

(٣) شرح عيون المسائل - ج ١ ص ٢٥٢ و

وقد ضرب القاضي عبد الحبار لهذا مثلاً فقال : « قد علمنا
أن من وجب عليه رد وديعة وهو مستلق ولم يرد ، يحسن دمه من
غير أن يعلمه فاعلاً على حيلة أو تفصيل فان قيل : هو كما لم
يعلم الترك لا يعلم أنه لم يفعل ما وجب عليه . قلنا : ليس كذلك ،
لأنه كما يعلم رد الوديعة ضرورة يعلم أنه لم يرد ، كما أنه إذا علم
كون الجسم متحركاً يعلم أنه غير متحرك (١) .

فالقضية ببساطة هي أن مكلفاً وجب عليه العمل (رد الوديعة)
و لم يرددها — كما أنه لم يفعل ضده إذ لم يمنعها . لكنه يستحق الذم
لأنه « لم يفعل » الواجب — وهو رد الوديعة — وعلى هذا استحق
العقاب لا على فعل .

إن أساس هذا القول الذي ذهب إليه أبو هاشم وأصحابه
أمران :

أولهما فهمه لمعنى « اللافعل » على معنى غير معنى « الترك »
هو معنى الاختيار والارادة المتعمدة « لعمل ضد الفعل » أو صبح
التميز وهو ما قد لا يبدو بوضوح في « اللافعل » وإن كان يسمى
التنبيه إلى أن مطلبية « اللافعل » هنا لا تعني السهو أو الغفلة أو
السيان على وجه من الوجوه ولعل في مثل الوديعة الذي ضربه
القاضي عبد الحبار ما يفسر مرمى أبي هاشم ومقصده

وقد حاول البغدادي أن يربط بين رأي أبي هاشم هذا وبين
مذهب المعتزلة في الاستطاعة واختلافهم في وقت وقوع الفعل ،
و ضده ، ووجوبه ، بعد اتفاقهم على كون الاستطاعة قبل الفعل
فكان أن أجاز أبو هاشم « بقاء المستطيع أبداً مع بقاء قدرته وتوفر

(١) فلس المصدر والصفحة السابقين .

(٢) شرح هيون المسائل ، ج ٢ ص ٢٥٢ و

الآلة وارتفاع الموانع خاليا من الفعل والترك « (١) .

وقد أورد البعدادي كذلك جملة من النتائج التي ترنت على مذهب أبي هاشم وهذا كما أورد بعض الرامات الانتاعرة له وأول هذه النتائج هو القول باستحقاق القادر الدم والعتاب اذا مات ولم يفعل طاعة . وان لم يفعل معصية (٢) ثم قوله بتسطين من العذاب لفاعل القبيح . أحدهما للقبيح الذي فعله وثانيهما لانه لم يفعل الحسن الذي أمر به (٣) . وقد نرمة الانتاعرة في الحدود ما ألزمود في التسطين من العذاب (٤) . ونتج عن مذهب أبي هاشم أيضا القول بأن المكلف لو تغير تغيرا حسنا وأطاع بمثل طاعة الانبياء ولم يفعل شيئا واحدا مما أمره الله به ولا ضده استحق الخلود في النار (٥) كما أنه سمي من لم يفعل معصية عاصيا لانه لم يفعل ما أمر به وان لم يفعل معصية (٦) . وسمي من لم يفعل ابراجب ظالما - وان لم يوجد منه ظلم - وكافرا وفاسقا (٧)

ويبدو أن البعدادي استقى من كتاب أبي هاشم ، استحقاق الله « الذي يذكر » والذي أحد منه القاضي عبد الجبار ودافع عما جاء فيه بحرارة دفاعا نقمه به الحاكم الحسني في « شرح تفسير المسائل »

وقد رد القاضي عبد الجبار على من قال ان كون المكلف غير

(١) انفرق بين الفرق . ص ٠

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) نفس المصدر صفحة ١٨٧

(٤) نفس المصدر والصفحة ويرى البعدادي ان أما هاشم تخلص بالعبارة ، انه مهي عن الرضا والشرب والمقرب . فلما ترك هذه الاعمال فغير واحد عليه . وهذا تشبيح ظاهر كما ترى .

(٥) انفرق بين الفرق ص ١٨٧ - وقارر رأيي في القوة

(٦) نفس المصدر والصفحة . وقد أشار الى انه توقف في ذلك في نفس الواجب

(٧) نفس المصدر ص ١٨٩ .

فعل بواجب ، دلالة على أنه فعل فعلا قبيحا ، بأن هذا خطأ عبط
 إذ أن من أصل التسمية حوار خلو القادر من الاخذ والترك ، وقد
 حصر عقلا دد من لا يفعل الواجب . ولا وجه لذلك إلا أنه لم يفعله
 لا غير (١) . وهو يستدل أيضا بافتراض استحقاق الله تعالى للدم
 إذا لم يفعل ما وجب عليه وإن لم يفعل تركه ! ولا فرق عنده بين
 النفعيل (٢) . ويستدل كذلك بأن العقلاء كما يسمون على فعل
 التقبيح يسمون على أن لا يفعل الواجب (٣) . وهو ينفي أن يكون
 معنى « لم يفعل » عدم الفعل — لما يترتب عليه من أن الدم لا
 يستحق عز المذموم — وأنه معناه « غير فاعل » لما وجب عليه
 فقط (٤) . وهو يفهم منه ، زوال هذا التعلق الذي يعقله من تعلق
 الفعل بالفاعل ، (٥) حسب تعبير القاضي عنه ، ويعني به نفي
 العلاقة الذهنية أو الواقعية بين الفعل والفاعل

وقد أورد عبد الجبار رد أبي هاشم على من ألزمه قسطين من
 اعتقاد من لم يفعل الواجب ، أحدهما لأنه لم يفعله وثانيهما للترك ،
 بأن المكلف إذا « ترك » الفعل يستحق الدم على الترك وحده ولا شار
 — « لا فعل » الواجب هنا ، فلا يلزمه أن يتضاعف العقاب (٦) وهنا
 نلتبس التفرقة الدقيقة بين « الترك » و « اللا فعل » التي سبق
 الإشارة إليها .

وهو يرد كذلك على احتجاج المعارضين لتسمية من لم يفعل

- ١) شرح عمير ، مصدر ج ٢ ص ٢٦٢ ر
- ٢) مصدر المصدر والصفحة . ولا يرى المباشرة بأسا في القول بواجبات على الله
 معاني من عباده . ومن هذه المباحث مثلا : إزاحة العذر عن العباد في كل ما
 مره . لا ، لا هاشم . لا يرى . يقول في كتبه أن أمر كذا لم يزل واجبا على
 الله . أمر العسر . لا حرم للظاهر . ج ٤ ص ٢٠٠ وصيغة القاهرة
- ٣) ٣١٧ هـ
- ٤) شرح عمير ، مصدر ج ٢ ص ٢٦٢ ر
- ٥) مصدر المصدر والصفحة
- ٦) مصدر المصدر والصفحة
- ٧) شرح عمير ، مصدر ج ٢ ص ٢٦٣ ر

ابو حبيب عاصم بأنه يوصف « بالعاصي والظالم والمذنب والمسيء »
كما يوصف من ثم يفعل القبيح بأنه « مطيع ديني تقى » (١) ولا حاجة
لفعل ثابت ظاهر ، فإن العقلاء يسمون من لم يرد انوديعة « ظالما ،
ولا يخطر على بالهم أنه فعل فعلا آخر يتوجه الدم اليه » (٢) .

هذه خلاصة ما دار من جدل حول مسألة « استحقاق الدم » عند
أبي هاشم وأتباعه وقد تجاوزنا عن كثير من التفريعات والتفاصيل
غير ذات الأهمية إلا أنه تجدر ملاحظة أن فكرة أبي هاشم هذه -
على الرغم مما لاقتها من معارضة والده أبي علي وأنصاره ومن تقب
الاشاعرة - لم تمض دون تأثير : فقد اعتنقها أتباعه وأنصاره كما
رأينا ودافعوا عنها بحماسة ، كما أنها لاقت صدى في صنفوف
مدرسة بغداد الاعتزالية زمن أبي القاسم البلخي ، وإن كان البلخي
قد فرق بين اندم والعقاب - وهو ما لم يجره أبو هاشم - وهو
بفصله هذا أجاز أن يستحق المكلف الدم بأن لا يفعل ولا يجوز أن
يستحق العقاب (٣) فكان أبنا القاسم اتخذ موقفا وسطا بين
انجائين : فهو يوافق أبا علي في أن العقاب لا يستحق إلا على فعل ،
ويتفق مع ابنه في استحقاق الدم لا على فعل .

(١) نفس المصدر والصفحة ويكرر القول على هذا الأساس باتصاف الإنسان

بالصديق من الصفات فيكرر عاصدا مطعما في نفس الوقت ، وفي هذا أيضا خروج

على قانون « عدم اجتماع القبيحين » الأرسطي واضح كل الوضوح .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٥٢ و

الاشعري

وعلاقته بالجبائيتين

علاقته بابي علي :

لابد للباحت في مسائل علم الكلام ، وفي تاريخه وتصوره بوجه عام ، من ان يتعرض لابي الحسن الاشعري (١) من قريب أو بعيد ، فاذا ما كان البحث عن ابي علي الجبائي وابنه أبي هاشم فلا جدال في ضرورة النظر في العلاقة بين الاشعري وبين هذين الشيعيين وابي علي خاصة - وبحته من مختلف اركانها ، فليس هناك - في الواقع - أحد أصدق بالحدسي بعد أبي هاشم من أبي الحسن الاشعري ، سواء في حياته أو فكره .

وقد كان ما عرف في تاريخ علم الكلام بانفصال - او انقلاب او انشقاق - الاشعري وخروجه عن المعتزلة وانخلاءه من مذهبهم ، ثم عودته الى صفوف السلف وأصحاب أحمد بن حنبل ذا خطر عظيم وتأثير هام على مجرى التاريخ بين المعتزلة وخصومهم وقد صدقت هذه كلمة ابي بكر الصيرفي (٢) حين قال : « كانت المعتزلة قد رفعت رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعري فحرقهم في أقمصاع السمسمة » (٣) ، فاراد الحسن كار في وضع مكنه من تسديد

(١) أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر الاشعري - المهرست ص ٢٥٧ .

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي (ت - ٣٣٠ هـ) المهرست ص ٣٠٠ .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدهر اسمعيل هـ ٤ ص ٢٤٧ ، طبعة المطبعة

المصرية

اعتب صفة تنبذ المعتزلة بعد اسلاف سلفهم لم يستصع
غيره أن يستددها لهم

وقد ولد أبو الحسن - فيما يرجح - عام ٢٦٠ هـ (١) . وتوفي
عام ٣٢٤ هـ (٨٧١-٩٣٥ م) فيكون قد عاش حوالي الأربعة
والستين عاما قضى شطرها الأكبر معتنقا لمذهب الاعتزال الذي
نربى في حصنه ودرج في بيته وتشربه تشربا جعله من رؤوسه
ورعماة والناظرين باسمه في المحافل والمجالس والمناظرات

قائلا : ان الأشعري دام على الاعتزال أربعين عاما (٢) . سد
تزوج منه شيخنا أبو علي النجاشي (٣) التي اخترم زوجها وأبو
الحسن لا يزال صغيرا . وهو الذي رباه وعلمه الكلام (٤) واقتدى
برأيه في الاعتزال عدة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة (٥) . وكان
أبو علي كثير ما يسيبه عنه في المناظرة والجدل (٦) . ونحن لا نكاد
نعرف شيئا كثيرا عن كيف وقع هذا الزواج . أو العلاقة السابقة
عليه بين النجاشي وآل الأشعري ولا ما يلقي ضوءا على هذا
الموضوع . فإنا كل ما يذكر في هذا المجال هو ما سبق .

وعلى كل حال . فإن الأربعين من السنين التي قضاها أبو
الحسن مصاحبا للمعتزلة - إذا صحت - تعتبر عمرا طويلا له
تأثيره في تكوين عقل الأشعري على نمط الاعتزال ومثله . وهو
ما كان من حيث تمسكه بالجدل والمناظرة (٧) وتقرير الأصول

(١) نفس المصدر . ص ٢٤٦ (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) روایات احداث في احوال العلماء وانشادات . للحوائساري . طبعة طهران

٣٧ ص ٧٥ : وخطط المقريري ج ٤ ص ١٨٦

(٤) خطط المقريري ج ٤ ص ١٨٦ - قال مسعود بن أبي شيبة في كتاب . التعظيم .

« كان (الأشعري) حنفيا المذهب معتزلي الكلام ، الخط ج ٤ ص ١٨٦ .

(٥) نفس المصدر والصفحة

(٦) فنيين كتب المفثري ص ٢٩ .

(٧) من كتب أبي الحسن المعروفة . رسالة في امتحان الحوض في الكلام .

أدعى من أسرار من الأدلة انمقضية (١) . الأمر الذي كان يرفضه
أهل الحديث والعدالة من قبل . نكر حادث وقع في نهاية القرن
الثالث الهجري . وبالتحديد في سنة ٣٠٠ هـ تقريبا . كان له أكبر
التأثير في دفع عدم انكلاء في ذكر من مذهبي أهل السنة والمعتزلة .
أما عند الاستمرار في بيته خمسة عشر يوما . فبعد ذلك خرج إلى
بغداد . فقص الخبر وقال : « معاشر الناس ! انني انما تقيت
عنكم هذه المدة لاني تعرت فتكافات عندي الأدلة . ولم يترجع
عني حق علي باطل ولا باطل علي حق . فاستهديت الله تبارك وتعالى
فهديني وما اودعته في كتيب هذه . وانغمعت من جميع ما كنت
أعتقد كما انغمعت من تربيته . وانخلع من ثوب كان عليه
ورمي به ودفع الكتب إلى الناس (٢)

هذا هو الحادث الذي هو البصرة وهو معا مجالس المتكلمين
ورخرج ركان الاعتزال . فما كان الأشعري بالرجل العادي في هذا
المجال . وما كان من اليسير أن تمر المسألة عادية دون أن يلتفت
إليه الناس . فقد رايت مكانة الشيخ وعرفنا كيف أحله انجباني مع
الشمسية . فصار من يونس أن يكون خيسته المرتقب . ولهذا فإن
الصدمة التي أحدثها أبو الحسن بإعلانه الخروج عن رفاق الامس
كانت غريبة لا ريب لأبي علي وأصحابه . وكان الصدم الذي
أوحده كبير يعز علي ابنه . وأثرت في يصعب على الترفع . فقد كان
الأشعري بالنسبة للمعتزلة حسب تعبير ابن عساكر - « ككتابي

١ - جمع مقدمه من حيدر . ٢ - تحقيق ونشر الدكتور أبي الغلاء عبيدي .
٣ - حاشية ص ٣٩

(٣) يشير قديم المفري ص ٣٩ - وجاء في العهرست ص ٢٥٧ : (وكان أولا معتزليا
في القول بالعدل . ظهر القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة .
بمسجد خراسيا وعادى ما عدا صوته . من عزمي فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنسا
أعرفه بنفسه . أما فلان من هلاس كنت أقول مطلق القرآن وإن الله لا يرى بالانصار
والأفعال الضرر أما أفعالنا . وأما قائل مطلق معتقد للرد على المعتزلة)

اسلم وأظهر عوار ما تركه « (١) .

فما هو الدافع انحيتي يا ترى وراء انشاق أبي احسر على
استاده ؟ وما هي العوامل الخفية التي شجعت على التراجع عما دار
به الرمن الطويل واعتناق ما عارضه طوال تعلمته لمعتلة ؟
ان المصادر تختلف في هذا وتتباين ، وهي تورء أسبابا عديدة
لانفصال أبي الحسن .

فيعبر المقرزي عن هذا الانفصال بأنه قد « بداله » (٢) ولا
يذكر أسبابا مباشرة أو غير مباشرة لهذا البداء .

ويحكى ابن عساكر سب رجوع أبي الحسن بأنه « لما تبهر
في علم كلام الاعتزال كار يورء الاسئلة على استاذيه (٣) في الدرس
ولا يعد فيها جوابا شافيا فتحر في ذلك » فحكى عنه « انه وقع في
صدره بعض اللياني شيء مما كان فيه من العقائد ، فقام وصلى
ودعا الله أن يهديه ثم نام . فرأى النبي صلى الله عليه وسلم يامرء
بالتقيام بالندوة الى سنته » (٤) .

ثم يفصل ابن عساكر كثيرا من الرؤى والاحلام التي يروى ان
الاشعري رأى فيها النبي صلى الله عليه وسلم يطلب منه ترك
مذهب الاعتزال والدفاع عن السنة .

ويروى سبب آخر لهذا الرجوع ، وهي المناظرة التي دارت بين
الاشعري وأستاذه الجبائي حول أصل من اصول المعتزلة الرئيسية
وهي ما يعرف بمسألة الصلاح والاصح واشتهرت هذه المناظرة

(١) تبين كذب المفتري ص ٢٩

(٢) حطط المقرزي ج ٤ ص ١٨٤

(٣) هذا في الأصل ولعلها جمع ، استاذ ، .

(٤) تبين كذب المفتري ص ٢٨

باسم « مناظرة الاحموة الثلاثة » ، راسي يدكر ار ايس عبي
انقطع فيها أمام الاشعري انقطاع كاملا حتى صباح . انك لمحمور !
فقال الاشعري : بل وقف حمار التميمي في العتبة . وقام من يومها
يصرح مذهب الاعتزال ويقول يقول أهل السنة (١)

هذه اقوال كتاب السنة عظاما . أما مؤرخو الاعتزال فانهم لا
يشيرون الى شيء من هذا بل نراهم يرمون أب الحسن بحب الرئاسة
والبغية في الدنيا ، وأن انفصاله لم يكن له من دافع سوى أن يعد
مجالا يبرز فيه ويتزعم (٢) .

لكن الواقع انه لا يمكن تحديد اسباب واضحة لهذا الانفصال
ولا نجد في كلام الاشعري ومؤلفاته ما يشير الى شيء منها . حتى
انه لم يدكر مناظرة الاصلح التي سبقت الاشارة اليها كم ذكر
غيرها من المناظرات وعليه فافتنا نود لو أشرنا الى بعض انعوس
او الظواهر التي تكون في مجموعها أسبابا مباشرة وغير مباشرة
لانشقاق أبي الحسن :

(١) طبيعة العدل والمناظرة عند المعتزلة . لا بأسسة للحصوة
فقص بن يبر بعض شيوخ المذهب والبعض الآخر ، أدت الى خلافات
خطيرة ويسرت السبيل أمام استقلاال الشخصيات وتميزه وفتحت
اسباب في وجه اراي الشخصي الذي يوصل اليه النظر العقلي الخاص
والمتتبع لتاريخ الاعتزال يرى أدلة كثيرة على ما تقول (٣) . كما انه
لا يمكن اغفال قيمة ما كان عليه الحال آنذاك من حيث اعادة النظر في
مسائل المذهب وأصوله .

(١) وفيات الاعيان ترجمة الاشعري .

(٢) شرح - عبور المسائر ج ١ ص ٧٨ ط

(٣) اسداف لمصاحف غير ابي الهدير والحافظ غير النظام والحسامي غير الحباب . الخ

(٢) كان المعزل يسرور في تلك المرحلة من صعب وانحلال نتيجة سحق الدولة عليهم واستظهار أهل الحديث وما وجدته هؤلاء من تأييد وقبول لدى العامة . وبسبب من اتساع ثقة الخلاف الداخلي في المذهب بين البصريين واليعنانيين حتى نأى بعضهم إلى كفار الآخرين في مسائل خالفة فيها (١) . ومن المرجح أن يكون هذا الانقسام داخل صفوف المعتزلة قد ساهم في تشجيع الأشعري على الخروج بتأثير ما كان يراه من انهيار الاعتزال وديب أسباب الفناء في أوصاله . ولا ريب أن تأثير عامة الشعب كان واضعاً في الطريقة التي أعلن بها أبو الحسن تنصله من الاعتزال ، وهي التي راعى فيها حصول الأشعري أنه أراد استرضاء الجمهور بجلاء . فإذا نظرنا إلى استظهار أهل الحديث والنسبة البطونية التي صبغ بها موقف أحمد بن حنبل من المعتزلة وما كان يلاقيه مخالفوه من نقمة العامة في ذلك العصر (٢) . استطعنا أن نلمح شيئاً خفياً وراء نصر الأشعري على توبته من الاعتزال وعودته إلى رحاب أهل السنة وأحمد بن حنبل على وجه الخصوص (٣) .

(٣) يرى بعض الباحثين أن الأمر لا يخلو من عامل نفسي (٤) أو روحي (٥) كان له الأثر العظيم في تحويل وجهة أبي الحسن عما كانت عليه وصرفها نحو أهل السنة . ومن الجائز أن ما كان في روح أبي الحسن من شغافية كان أحد عوامل تنكره لذلك التطرف العقلي الذي تميز به المعتزلة (٦) .

(١) راجع انتبيه للمصنف ص ٢٢

(٢) مثلما حدث لأبي جرير الطبري . وقد كان العامة يصيرون على المعتزلة حتى حذر أبو هاشم من الكلام في حضورهم .

(٣) راجع العقيدة والشريعة في الإسلام . لأختر جولدزيهر . المترجمة العربية

ط ٢ ص ١٢٢ - ومقدمة كتاب . الإمامة . لأبي الحسن الأشعري .

(٤) Development Of Musl. Theo. ص ١٨٨

(٥) تدوين الفلسفة في الإسلام . هامش (٣) ص ١١٧ .

(٦) راجع مقالة : بين إيمان العقل وإيمان القلب . بقلم الدكتور أبي ريدة في مجلة

(الثقافة) عدد ١٢٤ ص ١٠٠ Dev. Of Musl. Theo. ص ١٩٠

رسم الحمار ابصار اتصال سبب الاسعري بأصرة عرفت في صدر الاسلام بترسمه بعضى انبيى صلى الله عليه وسلم واشتهرت بنسبائل صوفية كثيرة (١) واستداد هذا النسب الى صاحب رسول الله ابي موسى الاسعري المعروف بتقاء وورعه وزهده (٢) . كان يحتدب أبا الحسن الى نيز ما لم يعرف في تاريخ أسرته من مذهب الاعتزال ، ويبعث في روحه النقرة يوما بعد يوم من هذا المذهب حتى ضاقت به الحال فوجد نفسه يعلن ما أخفاه في فؤاده واحتج ببر حديثا صدره منذ زمن بعيد (٣) .

(٤) أضف الى هذا كله ما توحى به بعضى المنصوص من ار الاسعري ثم يغايض أبا علي ضوال أربعين عاما (٥) كاملة - كما هو مشهور - وانما لازمه « عدة أعوام » (٦) واقتدى برأيه في الاختزال « عدة سنين » (٧) . فاذا افترضنا ذلك على أساس هذه القرائن - وعلى عموم نشأة الاسعري الاولى - كان لنا أن نقول ان نشأة أبي الحسن الاولى ثم تحل من أخذ عمر في أسرته من اهل اسنة

(١) اسعري مقدنة بدير بدير العقز ريمار الفند لسكنور ابي ريدة مصحح - نسخة - بعد ٢٢٤ هـ ١٣ -

(٢) نفس المصدر .

Of Mus. Theology من ١٨٩ ويقرر الشهرستاني : « وسمعت من

عجيب الاتفاقات ان ابي موسى الاسعري كان يقرر معيه ما يقرره الاسعري (أبو

المصدر) .

(٣) المثل على هامش المصدر ج ٢ ص ١١٩ .

تعيين كتب المختري . ص ٢٩ - من الممكن الشك في مدة بقاء أبي الحسن مع أبي عمي . فانه اذا عرصد انه كان في الاربعين حين أعلن رجوعه عن الاعتزال - وكان ذلك سنة ٢٠٠ هـ ومنى هو على صلة مانجماني طيلة هذه المدة - اي ٥٠ سنة - فان زواج أبي عمي من أم الاسعري يكون سنة ٢٦٠ هـ . أي وهو في العام الاول من عمارته . وهذا ما ذكره للشك على ر للرقم (٤٠) قدسيته عند كثير من الناس ولا شريح الاسعري . فقد قاد من اسرائيل أربعين عاما ، ومعت النبي (ص) وعمره أربعين سنة . واختار البروي أربعين حبيبا . وهناك أدوية تشفى أربعين داء . فربما يكون قول أبي هساكر هذا على أساس من احترام لبعض الأرقام ، كما هو الحال بالنسبة للرقم ٣ وللرقم ٧ مثلا .

(٤) جمع المخريري ج ٤ ص ١٨٤ (٥) نفس المصدر والصفحة

واستمررت رتكور بدرة انتصفت قد غرست في نفسه وهو صغير
فما تصر بجبائي - بزواجه من أمه - طفى عليه الاعتزال ولم
يستصع منه فكاك الا بعد حير . فعاوده الحنين الى ما نشأ عليه .
ونتيح عن ذلك صراع نفسي عنيف وحيرة جياشة شديدة . -
يهدأ الا عندما أعلن رجوعه الى حظيرة أهل السنة وبدأ يتخذ موقف
الدفاع عنها والهجوم على الاعتزال .

٥١ يحبر لمؤرخي المعتزة كثيرا أن يتنسوا علة انفصال
الاشعري عن امتناذه في مبررات دنيوية ، وأن يعزوه الى طلبه
نمراة والظهور على حسب تنكره للمذهب الذي اعتنقه ارمز
النزير . وان لم يفصحو عن مظاهر هذا الطيب وتظاهروا بانترفع
عن صردها (١) .

هذه هي أهم ما يمكن الاستناد اليه من اسباب خروج
الاشعري على انجائي ومذهب وقد يكون أحدها - أو هي مجتمعة -
ذات الاثر في هذا الخروج .

نكر انه ار نشر هذا روح الثورة في نفس الاشعري كانت
تعتمر من زمن وأن اعلانه المفاجيء (٢) لانخلاعه عن مذهب
المعتزة على منر جامع انبصرة لم يكن الا بمثابة « الاعلان الرسمي »
أمام جماهير الشعب لحط ميرد الجديد (٣) .

ولا ريب في ان روح التحدي للاستناد كانت تبسود في تلك

(١) شرح عيون المسافر ج ١ ص ٧٩ ط

(٢) انظر Dev. Of Mus. Theology ص ١٩٠

(٣) قارر طريقة خروج الاشعري بخروج واصل بن عطاء على انحصر البصري .

ولاحظ انه « دمع للبر كفا العها منها كتاب (التمع) » (انظر : تبين كسب

المصري ص ٣٩) يثبتوا منها حدهم الجديد . وهذا يعني انه قد اعد للامر عدته

من قبل . ان هذا مصداق « صابر كاتب ثمر المسامحة وحارر » يحد حولها

المناظرة التي دارت بينهم في مسائل عدة من مثل
 المناظرة التي دارت بينهم في مسائل إطلاق الأسماء على الذات
 الإلهية (١) ، والاختلاف في تفسير معنى « الطاعة » وهل هي موافقة
 الإرادة - حسب رأي الجبائي - أو موافقة الأمر - حسب رأي
 الأشعري (٢) ، والمناظرة التي دارت بينهما في معنى « الكسب » (٣) ،
 وعلاقة الفعل الإلهي الإنساني في مسألة « الجبل » (٤) . وهل يجوز
 أن يقال إن الله محبل النساء ؟

ومن الأرجح أن هذه الخلافات والمناظرات هي الأسئلة التي
 كان يلتقيها أبو الحسن على أستاذه فلا يجد لها جواباً شافياً - حسب
 قول ابن عساكر - ثم كانت مسألة « الأصح » التي قيل إن الأشعري
 ترك الاعتزال بعد انقطاع الجبائي هي أخضر ما دار بين الشيعيين

وعلى كل حال - فاز الأشعري ثم يدع أستاذه السابق بعد
 أن قطعه وخرج عليه . ففكر يلاحقه في مجلسه ويتخذ التوسا -
 لأحراجه وتقطيعه .

روى ابن حلكان أنه وجد في كتاب « تفسير القرآن » لنسيف
 فخر الدين الرازي أن « الأشعري » لما فارق مجلس الاستاذ الجبائي
 وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما
 فاتفق يوم أن الجبائي عقد مجلس التدكير ، وحضر عنده عالم من
 أسس فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس وجلس في بعض أنواحسي
 محتفياً عن الجبائي وقال لبعض من حضر من النساء : أنا أعلمك

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٩ - وضقات الشافعية - للسبكي - ج ٢ ص ٢٤٧

(٢) اسرق من الفرق - ص ١٨٢ (٣) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٩

(٤) البرهان في الفروع - ص ٨٢ - ١٨٤ - وهناك مناقشات أخرى في مسألة المشيئة

الإلهية (الفرق - ص ١٨٤) والإرادة الإنسانية (مقالات - ج ٢ ص ٩٢) وفي

مسألة الحركة (مقالات - ج ٢ ص ١٢)

مسألة فادكريه بهذا الشرح ثم علمها مؤالا بعد سؤال . فلم
انقطع الجبائي في الاحيرة وراى الاشعري عم أن المسألة منه لا من
العجور « (١) . وحق أن ملاحقة التعميد لاستاذه بعد خروجه عليه
به تهماً قط . واذ كانت الوحشة التي عظمت بينهما قد منعت من
مجادلته ومناظرته وجه توجه . فانه نجى كتبه ينقضها ويرد عليه
في قعدة وعنف حتى بعد وفاة الجبائي .

يذكر ابن فورك (٢) - فيما نقله بر خساكر - أن الاشعري
كتب فيما بين عامي ٣٢٠ - ٣٢٤ هـ . رد على « مسائل من
عنه في الاسماء والاحكام » (٣) ويعكس الاشعري نفسه في كتاب
« النعم » أنه ألف كتاب في « الرؤية » نقص به اعتراضات اعترض
بها عليه الجبائي في مواضع متفرقة من كتاب جمعها محمد بن عمر
البيهقي وحكم عنه . فبدأ من فساد ما وضعه وكتبه « (٤)
ويذكر أيضاً أنه ألف كتاب أجاب فيه عن « مسائل الجبائي في النظر
والاستدلال وشرائطه » (٥) .

ومن أهم الكتب التي نقض به ابن العسر على أستاذه كتاب
« الاصول » لابي علي قال ابن العسر في كتاب « النعم » « والفن
كتاباً كبيراً نقض فيه الكتاب المعروف (بالاصول) لابي علي الجبائي
كتشفنا فيه عن تعويبه في صائر الابواب التي تكلم فيها من اصول

(١) ومات الاخير ج ٢ هـ ٣٧٧ - ٣٧٨

(٢) هو : أبو بكر محمد بن العسر بن فورك . احد كبار الاشاعرة .

(٣) تبين كتاب للمفتري هـ ١٢٥

(٤) نفس المصدر هـ ١٢٤ ويقول صاحب (لسان الميزان) : ان أبا علي نقص كتاب
الاشعري في « الرؤية » وهذا النقص من العجائب . مما يدل على أنه كان مساجلة
ببر الشبحير عام ٣٠٠ - ٣٠٢ هـ . بعد وفاة الجبائي ويؤكد قول ابن حجر . ان
الاشعري كان من تلامذة من خالفه وصنف في الرد عليه . فنقص هو بعض
تساويه . مسر أمير ج ٢ هـ ٢٧١

(٥) تبين كتاب المفتري هـ ١٢٤

معتزلة، وروى في المعقولات من الصحيح في ذلك مما لم يأت به .
ونقضاء بحجج الله البرهنة وبراهينه الشاهرة . يأتي كلامنا عليه
في نقضه في جميع سائر المعقولات وأجوبتها في النصوص التي اختلفنا
بحر و هو فيها » (١) .

وسما يدعى للأسف حقاً أن لا يصلنا كتاب (الاصول) هذا لابي
علي ولا نقصر الاشعري والا لوجدنا فيه كنزاً عظيماً من المعارف
بأصول المعتزلة الخمسة وبراء الجبائي ومدرسته .

أما الكتاب الذي لا يقل أهمية عن سابقه فهو كتاب الاشعري
« تفسير القرآن » أو « الخازن » أو « المختزن » - كما يسمى أحياناً .
وهو الذي رد فيه - كما يقول - على الجبائي وابلحي ما حرفنا من
تأويل القرآن (٢) . وقد ضاع هذا الكتاب هو الآخر فيما ضاع من
كتب وردود الاشعري على المعتزلة . وقيل ان الصاحب بن عيب
رأس خازن مكتبة دار الخلافة بعشرة آلاف دينار فحرقه (٣)

هذا ما وصلنا من أسماء نقوض ابي الحسن غير العديدة
لكن لم يصلنا أي شيء من النقوض نفسها . وان كنا نجد بعض
معارضة الاشعري لمذهب ابي علي في كتاب « مقالات الاسلاميين »
رغم الصبغة الموضوعية التي اتسم بها الكتاب عموماً ، ورغم محاولة
مؤلفه عرض الآراء والمقالات بتجرد دون نقض (٤)

لا يختلف اثنان في نجاح الحركة الانتفاضية المعادية للمعتزلية
التي ترعها الاشعري وأعلمها بوضوح ودون غموض وأعد لها

(١) مصدر المصدر ص ١٣٠ وقد نسخ أبو نصر الكوازي نسخة من كتاب الاشعري هذا
ب ربيع حراء مما يظهر صفاً .

(٢) مصدر المصدر ص ١٣٤ وانظر : البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥

(٣) مصدر المصدر هامش ص ١٣٩ تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري .

(٤) وهذا يدل على أن « مقالات الاسلاميين » ألف بعد عام ٣٠٠ هـ .

العدة من قبل وان كانت هذه الحركة لم تجد في حياة صاحبها
صدى كبير عند من ارتقى في حضانتها - أعني الحنابلة - وانما
قدر لها أن تال القبول الكامل والرضا التام في نفوس أهل السنة
والجماعة وأصحاب الحديث بعد ذلك بمدة من الزمان ليست
بالقصيرة (١) .

ولم يكن الأشعري أول من انشق على المعتزلة وخرج عليهم
من بين صنفهم وألف ضدهم وسنن عليهم فقد خرج قبله بشار
بن برد (٢) وفضل الجداء (٣) وأحمد بن حنبل (٤) وأبو عيسى
ابوراق (٥) وأحمد بن إبراهيم (٦) وأمرهم مشهور معروف. وكان
بعضهم لا يقر معرفة بمذهب المعتزلة ومواطن الضعف فيه من
الأشعري نفسه ومع هذا فيه لم يثابروا من القبول ما ناله أبو
الحسن فيما بعد ولم يصادف النجاح الذي صادفه فما هي
الأسباب يا ترى ؟

لاحظ بعض الباحثين (٧) أن السر في نجاح حركة الأشعري
يكمن في موقفه المتروك الذي اتخذ في أغلب المسائل التي عرض
لها . هو توسط بين العقل والنقل - كما يقولون - فلم يرفض

(١) ان انتشر مذهب أبي الحسن الأشعري في العراق من سنة ثمانين وثلاثمائة
وانتشر منه في الشام . حط المذيربي ج ٢ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ففلا غير

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - للشيوخ مصطفى عبد الوفاق -

(٢) هو بشار بن برد الشاعر المعروف ويلقب بالمرعع موسى بن عتيق . كان من اثناء
واصل وخرج عليه . الفهرست ص ٢٢٧

(٣) جاء في الانتصار للحياص ص ١٤٩ (الأشعري ان فضل الجداء قد كان معتزليا
مظاهيا من ان حنبل ومرك انما منعت المعتزلة عنده وصرفت عن محالها كما فعلت

من هو يعاصد من البروندي . وكما فعلت بأخيك أبي عيسى (ابوراق)
لما قار بالمقاسمة ومصر الثبوتية ووضع لها الكتب بقري مذاهدا ويؤكد قولها . .
وانما من حافظ على عهد أحد كـ أعظم عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها) .

(٦) سبق التعريف به

(٧) راجع المعتزلة برهذي ج ١ ص ٢٠٢ و تاريخ الفلسفة في الاسلام لسدي
مور ص ١١٧

اعتبار معتبر من أسرار المعرفة والعلم - كما فعل أهل الحديث - ولم يستقر من أهمية النقل والخصوص في هذا المجال (١) فكان توسطه مسا في اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد .

ومن أسباب نجاح أبي الحسن أيضا لجوؤه الى مذهب الاغلبية الساحقة من الجمهور ، بل ومذهب السلطة في ذلك العهد . أعني السنة . هر أنه يترتب - كما فعل الوراق وابن الراوندي مثلا - تحت أقدام الرافضة أو سواها من الفرق المنعرفة عن الاسلام ، وهر أمر بالغ الخطورة .

ومن الممكن أن نضيف هنا سببا آخر يعود الى استعداد أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث أنفسهم آنذاك لقبول مذهب يعتمد على العقل في محاجته الخصوم واعتبار البراهين العقلية من أسسه الهامة ولا يتكل على النص وحده ، وليقف في وجه « عقل » المعتزلة الذي صالوا به طويلا على الناس ويعتبر هؤلاء « العقلين » بنفس سلاحهم (٢) - بشرط أن يعتد به المذهب الحديث والسنة احتراما كافيا - بعد أن قاسوا الكثير من براهين المعتزلة وأدلتهم العقلية . فكان الاشعري في نظر العامة هر السطل الاوحد الذي انهار على يديه مذهب المعتزلة (٣) .

والآن يحق أن نتساءل : هل استطاع أبو الحسن أن يتخلص من تأثير المعتزلة عليه وتأثير الجبائي بوجه خاص ؟ وهل أمكنه التغلب على ما غرسه هذا الاستاذ في عقله وفكره ؟ وهذا أمر مشكوك فيها كثيرا . بل ان المرء ليقطع بان تأثير الفكر المعتزلي لازم الاشعري في منهج تفكيره ومؤلفاته وبقت « بصمات » فكر الجبائي عالقة به طوال حياته .

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤٦

(٢) Dev. Of Mus. Theo. ص ١٨٨

(٣) نفس المصدر ص ١٨٧

قالوا : ان احدثيلة - يقبلوا أبا الحسن ولم يرحبوا به - حتى بعد ان قرأوا كتبه كالأدنة واللمع وغيرها - لان فيه « بقية من اعتزال » .

وذكر أبو القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي - من أهل طرابلس المغرب - قال : « سألت أبا بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الأزدي القيرواني المعروف بأبن عزرة رحمه الله عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله فقلت له : قيل لي عنه انه كان معتزليا ، وانه لما رجع عن ذلك أبقي للمعتزلة نكتا لم ينقضها » .. (١)

والحق أن من ينظر في « توسط » الأشعري ، وفي استخدامه لمنهج المعتزلة في العدل والمناظرة ودفعه عن الغوص في علم الكلام ، ثم يتمر في عديد من المسائل التي يقررها (٢) ليلمس أثر المعتزلة الواضح في فكر أبي الحسن ويرى صدق عبارة ابن تيمية من أن فيه « بقية من اعتزال » ولا يسمح المجال هنا بالتوسع في مثل هذه النقطة بل فرصة نواتي فتعالقها من البعث والتمحيص

علاقة الأشعري بأبي هاشم :

كانت هذه صلة أبي الحسن بالعجائني الكبير . فماذا عن علاقته بابنه أبي هاشم ؟

لقد عاشا في بيت واحد ، وأخذا عن أستاذ واحد . فلا بد أن تكون بينهما علاقة عن كل حال . ولكننا للأسف لا نعثر على شيء في المصادر التي بين أيدينا الآن ، ولا نجد ما يشبع الفضول في هذا

(١) مبين كتب المفري ص ٣٩

(٢) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام - لدى بور ص ١١٨

Islamic Phil. & Theo. ص ١٨٢

البار وكل ما تقويه يعتمد على الاستنتاج والاستنباط والمقارنة

يقول مونجمري وات WATT في كتابه : « الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام » (١) انه كان من الممكن تصور خلافة الاشعري للجبائي . ولكن كان للجبائي ابن شديد التباهة هو أبو هاشم الذي حلّبه فعلا . فريما كانت المنافسة بين هذا الرجل والاشعري العامل اندي يعود اليه انشقاق الاخير وتخليه عن المعتزلة

وهذا رأي في اوراق جدير بالاعتبار . اذا علمنا أن ابا الحسن تجاهل أب هاشم تماما في كتبه ولم يذكره في « مقالات الاسلاميين » و هو الكتاب الذي جمع فيه آراء المعتزلة وغيره حتى عصره

ولكنه نعتز على موضع واحد ذكر الاشعري فيه أب هاشم . حير قال انه انك كتب في « جوابات مسائل لابي هاشم » استملاها ابن ابي صالح الطبري (٢) وهو موضع رد ونقض وحصرمة كما ترى

ولا سبيل بدا ان القول بوجود علاقة طيبة بين أبي الحسن و ابي هاشم - خاصة منذ بداية القرن الرابع - وهو امر له أثره فيما جرى بعدئذ من احداث بين أتباع الرجلين .

وعلى كل حال في رأي أبي هاشم في الاشعري لم يكن حسنا - حسنا يرويه ابناكم انحشني في معرض حديثه عن انحراف من المعتزلة فقد انحراف ضرار بن عمرو فأصبح مجبرا ، وكذلك

(١) من المبرر القول ان عدم ذكر الاشعري لابي هاشم في (المقالات) راجع الى تعصير الشيعيين والى كون ابن الصير اكثر من أبي هاشم صفاء . وبهذا لم يتسن لاراء ابن الصير ان يصح ومرجح ونفذ مكانه . وسد بنية الاراء قبل تأليف الاشعري لكتابه لكيد ملاحه . هذه الاراء بدت تبرز لوحده . وتنفذ تغير بنافسه الاشعري في كتاب مستقر

(٢) نهو كذب الطبري ص ١٢٦

حفص الشرد (١) وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق . ومن
 المتأخرين ابن أبي بشر (٢) . قرأ على الشيخ أبي علي ثم حاله
 وذكر القاضي عن أبي هاشم أن أكثر كلامه يدل على أنه لا يعتقد
 وأنه كان صاحب دتيا لبس طنبا للثامنة . ويعكي أبو علي
 الزاهر . من أصحاب الحديث . ما يؤكد ذلك عنه « (٣) .
 ومن الطبيعي جدا أن تكون العلاقة بين الشيخين على هذا النحو
 من السوء بحكم ما كان بينهما من تنافس في مجلس الاستاذ من
 جهة ، ومن جهة أخرى لانهما كانا ابني ضربتين تغير احدهما من
 الأخرى وتحقق عليها ، وربما انعكس هذا على ما كان بين الرجلين في
 مجالات الفكر والحياة .

(١) من المجبرة ومن اكبرهم . فخير البحار ، ويكي ليا عمرو ٠٠٠ وكان اولاً منظرها
 ثم قال مخلق الاعمار ٠ ومن كتبه . كتاب في المخلوق على أبي الهادي وكتاب الرد على
 المعتزلة ٠٠ الفهرست ص ٢٥٥ .

(٢) يعني الأشعري . والمعتزلة غالباً ما يدعونه هكذا استحقاقاً .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٧٨ ظ

خاتمة

أما بعد ..

فهذان هما الجبائيان : أبو عبي وأبو هاشم شيخا المعتزلة ورئيسا الكلاء ، وعلماء من عظام الفكر الاسلامي انخلصوا حاولت جهد الطاقة ان اقدم صورة متكاملة لهم . شاملا لحياتهم ومذاهبهم . ولخصائص تفكيرهم من حيث علاقته بمختلف الاتجاهات . ومن حيث أنه كان ممثلا لفكر المعتزلة في فترة من أهم فترات تطوره .

وقد حاولت بقدر الامكان ان اتلمس في جوانب حياة هذين الشيخين ما قد يكون ذا أثر في مذهب الاعتزال . وما قد يبرز لنا خبايا الاحداث التي عاصرها وشغفت الناس جميعا يومذاك . وكان لها من النتائج ما هو معروف مشهور . ثم قدمت مذهب الجبائي الكبير في كثير من التفاصيل لتبيان رأيه في الموضوعات التي اهتم المعتزلة والمتكلمون عموما بمناقشتها لنرى طبيعة هذه الموضوعات وهذه الآراء كنموذج للمفكر المعتزلي . ثم عمدت الى بيان صلته بابنه وتلميذه أبي هاشم من حيث مذهب والحياة لتكتمل بنا صورة شيخنا « حبي » الشهيرين وله عقل - خلال هذا كله - عن النظر الى جوانب الصورة المكملة به - لا غنى عنه لماحت في هذا الموضوع ، على الرغم من انه جري الى كثير من التفاصيل والتفريعات - شأن مسائل علم الكلاء - ومن يدري ؟ فربما كان

نكتب الكلام ومهجه تأثير في عرض نهد المسائل رغم حرصني على
الابتعاد عن مثل هذا التأثير .

غير انني لا احد بدا من الاعتراف بأن هناك بعض الامور التي
كان ينبغي التوسع فيها اكثر مما فعلت . وهي أمور يعود اختصاري
نها الى اتساع الموضوع وعدم تحدد ما يدفع الى كثير من المقارنة
والتحليل ومحاولة الشرح والتعليل وضرب الامثلة وعرض ردود
الخصوم ، وهو أمر كان سيستغرق الوقت الطويل والجهد الكبير .
كم أن هناك مسائل تحتاج وحدها الى بحوث خاصة . من مثل مسألة
تأثير الجائين - وأبي هاشم خاصة - في الاعتزال أيام بني بويه
وانصاحب بن عباد والقاضي عبد الجبار وتلاميذه ، وفي الزيدية
والرافضة على حد سواء .

فاذا كنت قد وفقت في القاء الضوء على شيء مما عمدت الى
دراسته وانفقت الوقت والجهد فيه . فذاك حسبي . وهو ما يبعث
كل باحث جرد نفسه لاستقصاء موضوع وتتبع مسألة واذا
خانني الترفيق فان عمري قلة انزاع ويسر اعتاد . والله اعلم !

ثبت بالمراجع

فيم يلي أهم المراجع التي استعنت بها في هذا البحث وقد أغفلت ما جاء ذكره في الهامش عرضاً .

أ - القرآن الكريم .

ب - مخطوطات للمعتزلة .

٢ - التذكرة : للحسن بن أحمد بن متويه . دار الكتب المصرية
رقم ب/ ٢٧٨٠١ القاهرة .

٣ - الخلاف بين الشيعة . للقاضي عبد الجبار بن حمد مكتبة
الذتيكان . روما ١١٠٠ مخطوطات عربية .

٤ - شرح عيود المسائل . للحاكم ابن كرامة الجشمي البيهقي .
دار الكتب رقم ب/ ٢٧٦٢٥ . القاهرة .

٥ - فضل الاعتزال وضيق المعتزلة ومباينتهم لسائر الفرق :
لل القاضي عبد الجبار بن أحمد . نسخة الامتاز فؤاد اسيد
بالقاهرة . وتوجد نسخة منه في المكتبة المتوكلية بصنعاء
تحت تسمية علم انكلام رقم ١١ .

٦ - المجمع من المحيط بالتكليف : للحسن بن متويه . دار الكتب .
عقائد تيمر ٣٥٧ وكذلك ب/ ٢٩٣١٤ .

٧ - الجزء العشرون من « المفنى » وهو كتاب « الامامة » . للقاضي
عبد الجبار . دار الكتب رقم ب/ ٢٦٩٨٢ .

٨ - مولفان معبوض للممثلة .

٩ - الأصغر لآبي عبد جود يحيى بن عبد الكريم
تبرج . القاهرة ١٩٢٥ .

٩ - ديوان الأصغر لآبي رشيد الخيساوي . تحقيق الدكتور
محمد عبد الهادي أبي ريدة . تحت الطبع .

١٠ - صقات معتزلة لأحمد بن يحيى المرتضى . تحقيق سورة
فانور . نشر جمعية المستشرقين الألمانية . بيروت (١٩٦١)

١١ - شرح الأصول الخمسة : للقاضي عبد الجبار . تحقيق
مستدير . تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . القاهرة
١٩٦٥ .

١٢ - المعنى في البراء التوحيد والعدل . لتأصيل عبد الجبار بن
أحمد وهو لا رأت أجزاء من تفسر تداء في سلسلة
تراث التي تصدره وزارة الثقافة بالجمهورية العربية
المتحدة . وقد استفتت منه بالأجزاء التالية .

ج ٦ : التعديل والتجوير . تحقيق - أحمد فوز
الاهواني .

والقسم الثاني منه :

ج ٧ : خلق القرآن . تحقيق الأستاذ إبراهيم الأبياري

ج ١١ : التكليف . تحقيق - محمد علي النجار . د . عبد
الحليم النجار .

ج ١٢ : النظر والمعارف . تحقيق الدكتور إبراهيم
مذكور .

- ج ١٣ - اللطف تحقيق الدكتور أبي العلاء عيسى
 ج ١٥ : التنبؤات والمعجزات . تحقيق الدكتور محمد
 قاسم والدكتور محمود الخضيرى .
 ج ١٦ : اعجاز القرآن . تحقيق الاستاذ أمين الخولى
 ج ١٧ : الشرعيات . تحقيق الاستاذ أمين الخولى .

١٣- مسائل في الخلاف بين بصريين والبعثانيين لابي
 النيسابوري . نشر بيرام .

د - كتب سننية في علم الكلام :

- ١- الارشاد الى فروع الاله في اصول الاعتقاد لابي الله
 انجويني . القاهرة ١٩٥٠ .
 ٢- اصول الدين عند القاهر السعدى . استامبول ١٩٢٨
 ٣- المختصر في الاعتقاد لابي حامد الفزائى . انقرة ١٩٦٠
 ٤- مستقار فرق المسلمين والمشرىكين : لفخر الدين الرازى
 نشر الدكتور على سامى النشار .
 ٥- انصار بيد يجب شتر لا يحور انهن به لابي
 انباقلانى . القاهرة ١٩٦٣ .
 ٦- بيان كثر من الامم الاسعدى . سحافه ابر عساكر
 صفة القدسي بدمشق
 ٧- سميد واد حمر المحدث لابي بكر اساقلانى نشر
 الدك ابى سدة والدكتور محمود العصيرى القاهرة ١٩٤٧

- ٢١- التنبيه وانرد على أهل الاهراء : لابي الحسين الملقب . طبعة
استامبول .
- ٢٢- صون المنطق والكلام عن فر المنطق والكلام : لجلال الدين
السيوطي . بدون تاريخ .
- ٢٣- الفرق بين الفرق : لعبد القاهر البغدادي . تحقيق محمد
محيي الدين عبد الحميد .
- ٢٤- الفصل : لابي محمد بن حرم انطاري . القاهرة ١٣١٧ هـ
- ٢٥- السمع في انرد على أهل الزيغ والبدع : لابي انحن الاشعري .
بيروت ١٩٥٢ .
- ٢٦- محصل افكار المتقدمين : لفخر الدين الرازي ، مع تعليق نصر
الدين الطوسي المطبعة الحسينية ١٣٢٣ هـ .
- ٢٧- مقالات الاسلاميين : لابي انحن الاشعري تحقيق محمد
محيي الدين عبد الحميد . الجزء الاول ١٩٥٠ م . والجزء
الثاني ١٩٥٤ م .
- ٢٨- الملل والنحل : لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني . على
هامش « الفصل » القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٢٩- المواقف وشرحه : لعبد الدين الايجي . القسطنطينية
١٩٢٨ م .
- ٣٠- نهاية الاقدام في علم الكلام : للشهرستاني طبعة غيوم .
اكسفورد .

هـ - مؤلفات حديثه في الفلسفة وعلم الكلام :

- ٣١- ابراهيم بن سيار النظام ، أراؤه الكلامية والفلسفية .
للدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة . القاهرة ١٩٤٦
- ٣٢- تاريخ الفلسفة اليونانية : ليوسف كرم . الطبعة الثالثة
- ٣٣- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : نسيح مصطفى عبد
الرازق . القاهرة ١٩٥٩ .
- ٣٤- رسائل الكندي الفلسفية : تحقيق الدكتور أبي ريدة . مع
مقدمة اضافية . القاهرة ١٩٥٠ .
- ٣٥- مناهج البحث عند مفكري الاسلام : للدكتور علي سامي
النشار . القاهرة ١٩٦٥ .
- ٣٦- المعتزلة : لزهدي جبار الله . القاهرة ١٩٤٦ .
- ٣٧- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : للدكتور علي سامي
النشار . طبعة ثانية .
- ٣٨- الفلسفة الرواقية : للدكتور عثمان امين . القاهرة ١٩٥٩
- ٣٩- في الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيق : للدكتور ابراهيم
مذكور . القاهرة ١٩٤٧ .

و - كتب مترجمة في الفلسفة وعلم الكلام :

- ٤٠- ابن رشد والرشدية : لارنست رينان . ترجمة عادل
زعيتر . القاهرة ١٩٥٧ .

- ٤١- تاريخ الفلسفة في الاسلام : ندى يور . ترجمة الدكتور أبي ريدة . طبعة ١ / ١٩٥٥ .
- ٤٢- التراث اليوناني في الحضرة الاسلامية : لمجموعة من المستشرقين . ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي . ط ٣ ، ١٩٦٥ .
- ٤٣- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : لآدم متر . ترجمة الدكتور أبي ريدة ط ٢ القاهرة ١٩٤٨ .
- ٤٤- عقيدة والشريعة في الاسلام : لجورج ريهير . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين طبعة أولى ١٩٤٦ ثانية ١٩٥٩ .
- ٤٥- اندخل الى الفلسفة : لازفد كولب . ترجمة الدكتور أبي علاء عفيفي . القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٤٦- مذاهب الاسلام في تفسير القرآن . لجولد زيهر . ترجمة د. علي حسن عبد القادر القاهرة ١٩٤٦
- ٤٧- مذهب الدرّة عند المسلمين : للدكتور مر بينيسر . ترجمة د. أبي ريدة القاهرة ١٩٤٦ .
- ٤٨- مر تاريخ الالحاد في الاسلام : دراسات الف بعضها وترجم الآخر الدكتور عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٤٥ .

ز - كتب تاريخية وأدبية ودينية :

- ٤٩- احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم . نجمال الدين القاسمي . طبعة أوروبا .
- ٥٠- احياء علوم الدين : لابي حامد الغزالي .

- ٥١- الاستيعاب : لايذ عبد البر القرطبي . طبعة البيجارى .
- ٥٢- آسد الغاية فى معرفة الصحابة : لابن الاثير الجري . نشر المكتبة الاملاية بظهران .
- ٥٣- أماني المرتضى : غرر الفرائد ودرر القلائد : لعلي بن الحسين الموسوي العلوي . تحقيق أبي الفضل ابراهيم القاهرة ١٩٥٤ .
- ٥٤- ايثار الحق على الخلق : لابي عبد الله بن المرتضى اليماني القاهرة ١٣١٨ هـ .
- ٥٥- البدء والتاريخ : للمطهر بن طاهر المقدسي . طبعة باريس .
- ٥٦- البداية وانتهية : لابي الفدا اسماعيل بن كثير . القاهرة ١٩٣٢ .
- ٥٧- بنية الزعاة فى حبات الفريين والنعمة : لجلال الدين السيوطي .
- ٥٨- تاريخ الحكماء - مختصر الزورني المسمى بالمنتخبات من اخبار العلماء بخبار الحكماء لجمال الدين القفطي .. طبعة ليبسكه ١٣٢٠ هـ .
- ٥٩- تاريخ بغداد : للخطيب البغدادي . طبعة ١٩٣١ .
- ٦٠- تاريخ الاملاء اسياصي واديني والاجتماعي . للدكتور حسن ابراهيم حسن . طبعة سابعة القاهرة ١٩٦٥ .
- ٦١- تقريب التهذيب : لابن حجر العسقلاني . القاهرة ١٣٨٠ هـ .

- ٦٢- تهذيب التهذيب : لابر حجر المستقلاني القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٦٣- تهافت الفلاسفة : لابي حامد الغزالي طبعة المطبعة الكاثوليكية بيروت .
- ٦٤- مجلة « الثقافة » القاهرية : العدد ٤٢٤ .
- ٦٥- دائرة المعارف الاسلامية : الترجمة العربية
- ٦٦- خطط المقرئزي : لتقي الدين أحمد بن علي المقرئزي طبعة أوروبا
- ٦٧- شرح الارهاص لابن مفتاح النجدي القاهرة ١٣٥٧ هـ .
- ٦٨- شرح نهج البلاغة : لابن أبي الحديد طبعة الفكر بيروت .
- ٦٩- ضحى الاسلام : للاستاذ أحمد أمين طبعات مختلفة
- ٧٠- طبقات الشافعية : لتاج الدين انسكي المصنعة الحسينية بالقاهرة .
- ٧١- طبقات المفسرين : لجلال الدين انسيوشي طبعة طهران ١٩٦٠ .
- ٧٢- ظهر الاسلام : للاستاذ أحمد أمين طبعات مختلفة
- ٧٣- الرسالة القشيرية : للامام أبي مسلم القشيري تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف القاهرة ١٩٦٦ .
- ٧٤- القصد والامم في التعريف باصول انساب العرب والمسلم : لابن عبد البر القرطبي . القاهرة ١٣٢٥ هـ

- ٧٥- فرق الشيعة : لابي محمد بن موسى النوبختي . نشره ريتز ١٩٣١ .
- ٧٦- الفهرست : لابي اسحاق بن النديم .
- ٧٧- كشاف اصطلاحات الفنون : لمحمد غني التهانوي القاهري . ١٩٦٣ .
- ٧٨- اللباب في تهذيب الانساب : لابن الاثير القاهرة ١٩٥٧ .
- ٧٩- لسان الميزان : لابن حجر العسقلاني .
- ٨٠- مروج الذهب ومعادن الجوهر : لابي الحسن اسعدي تحقيق معيي الدين عبد الحميد .
- ٨١- مقدمة ابن خلدون : تحقيق ونشر الدكتور علي عبد الواحد وافي ١٩٦٠ م .
- ٨٢- المقصد الاسنى باسماء الله انحسنى : لابي حامد المازني
- ٨٣- المنتظم في تاريخ المموك والامم : لابن الجوزي طبعة عبد آباد الدكن .
- ٨٤- المنتقى من منهاج الاعتدال : لابن تيمية الحراني
- ٨٥- معجم البلدان : لشهاب الدين ابي عبد الله ياقوت الحموي الرومي .
- ٨٦- اسجود الزاهرة في ممالك مصر والقاهرة : لابن تعري برود الاتابكي . القاهرة ١٩٣٢ م .
- ٨٧- وفيات الاعيان : لابن خلكان .

فهرست الاعلام

- ابن أبي الخديد : ٢٨٦ ح .
٢٩٠ . ٢٩١ . ٢٩٢ .
٣٨٠
- ابن أبي داود : ٤٩ ح .
(واسمه احمد) ٥١ . ٥٥ ح .
١١٤ . ٢٧٨ . ٢٨٠ .
٢٨١
- ابن أبي شيبة : ٨٧
(وهو عبد الله بن محمد بن أبي شيبة)
ابن أبي صالح الطبري : ٣٦٩
ابن الأثير الجزري : ٦٢ : ٦٣ ح .
٩٥ ح . ٣٧٩ . ٣٨١
- ابن يستون : ٧٥
(أحمد كمار شيوخ المجرية)
ابن تغري بردي : ٩٠ ح . ٣٨١
(الأتابكي)
بن تيمية : ٣١ ح . ٣٣٨ ح .
٣٦٨ . ٣٨١
- ابن جرير الطبري : ٣١ . ٢٢٨ ح .
(محمد) ٣١٤ : ٣٦٠ ح
ابن جني : ٣١٦
- أبان بن عثمان ٦٣
الإمامة (كتاب) ٣٦٠ ح . ٣٦٨
ابراهيم (عبدة السلام) : ٢٥٢
ابراهيم الأبياري : ٣٧٤
ابراهيم الخواص : ٣٧
ابراهيم بن سير النضام (أنظر النضام)
ابراهيم بن سير النضام وآراءه انكلامية
والنفسية (كتاب) : ٥١ . ٥٥ .
٦٥ ح . ٢٥٣ ح .
٢٦١ ح . ٣٧٧
ابراهيم بن يحيى العلوي : ٤٧ ح .
٥٠
الرازي سمي مذكور في .
٤١ ح . ٢٤٩ ح .
٣٧٧ . ٣٧٤ .
١٢٩ ح .
ابن أبي نصر (أنظر الأشعري)

- 88 M.A. Abū Rida : Al-Ghazali and Seine
Widerlegung der Philosophie, Madrid 1952.
- 89 D.B. Macdonald : Development of Muslim Theology,
Jurisprudence, and Constitutional Theory, N. Y.
1926.
- 90 L. Descartes : Discours de la Méthode.
- 91 EI (Encyclopedia of Islam).
- 92 REE (Encyclopedia of Religion and Ethics).
- 93 M. Vatt : Free Will and Predestination in Early Islam,
London, 1948.
- 94 A. von Kromer : Geschichte der Herrschenden Zeiten des
Islams, Leipzig 1886.
- 95 A. Messer : Geschichte der Philosophie, Leipzig, 1923.
- 96 M. Vatt : Islamic Philosophy and Theology, London, 1948.
- 97 M. Iortén : Philosophischen Systeme der Spekulativen
Theologen im Islam, Bonn, 1912.
- 98 R.J. McARTHUR : Theology of Al-Ashari. Beirut, 1952

ابن الحارثي	٣١ - ٣٧ ح .	٢٩٣ . ٣١١ ح . ٣٢٤ .
	٤٠ ح . ٤١ ح . ٤٥ ح .	٣٢٥ . ٣٦٦ . ٣٦٧ ح .
	٢١٥ ح . ٢١٩ ح .	٣٧٠
	٣٠٦ . ٣٠٧ ح . ٣٢٦ ح	ابن رشد والرشدية (كتاب) : ٢٧٠ ح .
	٣٨١	٣٧٧
ابن حجر العسقلاني	: ٦٢ .	ابن زياد : ٢٩٥
٣٦٤ ح . ٦٤ . ٨٧ ح .	ابن الزيات (الوزير) : ٢٢ ح .	
٣٧٩ . ٣٨٠ . ٣٨١		٢٧٨ ح
ابن حزم الأندلسي	: ١٤٧ ح .	ابن السراج : ٣١٦ . ٣١٧
(وهو أبو محمد بن حزم)	٢٢٨ ح .	أبو بكر بن السراج . محمد بن
٢٥٦ ح . ٢٦٢ ح .		اسري (العبد دي)
٢٦٣ ح . ٢٨٩ ح .		ابن عبد الله القرمطي : ٦٢ ح .
٣٧٦		٢٣٧ ح . ٣٧٩ . ٣٨٠
ابن حزم الطاهري	: ٣٥٣ ح	ابن عساكر : ٧٩ ح . ١٢٩ .
ابن الحفص	: ٤٦ ح	١٣١ . ٢٢٥ ح . ٣٥٧ .
ابن حيفة	: ٢٩٣	٣٥٨ . ٣٦١ ح . ٣٦٣ .
ابن خلدون	: ٢٣٤	٣٦٤ . ٣٧٥
ابن حنكار	: ٦٦ . ١٣٠ ح .	عقيل : ٣٩ . ٢١٦ . ٢١٩ ح
٣٠٦ . ٣١٧ . ٣٦٣		(وهو أبو يوسف بن عقيل)
٣٨١		بن ثقفية الضماني : ٦١ ح
ابن دوستويه	: ٣١٨	ابن فورك : ١٤٢ ح . ٣٦٤
(وهو أبو محمد عبد الله بن جعفر)		(أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك)
ابن الراوندي	: ٣٩ . ٤٠ .	ابن قتيبة : ٨٥ ح
(وهو أحمد بن ٤١ . ٥٧ ح . ٧٥ .		ابن القيم بجوزية : ٣١ ح
يحيى بن اسحاق الراوندي)	: ٨٣ .	ابن ماجة : ٨٧ ح
٨٤ . ٨٧ . ١١٢		ابن مارك : ٦٤ ح
١٨٠ : ١٨٤ . ٢١٥ -		ابن منويه : ١٢٥ . ١٤٤ .
٢١٨ . ٢١٩ ح . ٢٢١ .		(وهو الحسن ١٤٥ ح . ١٤٦ ح .
٢٢٢ . ٢٤٦ ح .		ابن أحمد بن منويه) : ١٤٨ . ٣٧٣
٢٤٧ ح . ٢٥٤ . ٢٥٥		

- أبو الحسن الأشعري (انظر الأشعري)
أبو الحسن البردعي ٣٠٤
أبو الحسن البصري : ٤٥
٢٦٤ : ٣٤٣ -
أبو الحسن بن فرويه : ٩٦
٢٣٣ ، ٢٥٦ ، ٢٩٤ :
٣٠١ ، ٣١٠ ، ٣١١
أبو الحسن بن المنجم : ٣٠٩ ح
٣١٣
أبو الحسن الحشري : ٢١ ح
أبو الحسن الكرخي : ٣٠٤
أبو الحسن الرماني (انظر الرماني)
أبو الحسين : ٢٦٤
أبو الحسين أحمد بن خلف الحشري :
٢٨٠ : ٣٠٩ ح
أبو الحسين بن الراوندي (انظر ابن
الراوندي)
أبو الحسين البصري : ٥٢ ، ٢٥٨ ،
٣٣١
أبو الحسين الحصيني : ٣٠٢
أبو الحسين الحياط (انظر الحياط)
أبو الحسين الصالحي : ١٥١ ،
١٥٦ : ١٦٦
أبو حذيفة : (انظر واصل)
أبو حنيفة : ٧٢ ح ، ٩٠ ح ،
(العمان) ٢٠٥ ح ، ٢٣٩ ح ،
٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٣٢٩
أبو خليفة : ٧٦ ، ٣٠٣ ح ،
(الفصل بن حباب الجمحي)
أبو داود : ٨٧ ح
أبو رشيد التياهوري : ز م ،
٤٠ ح ، ٥٣ ، ٨٢ ح ،
١٤٥ ح ، ١٤٦ ح ،
١٤٧ ح ، ١٤٩ ،
١٥٢ ح ، ١٥٣ ح ،
١٧٦ ، ١٧٧ ، ٣٢٩ ح ،
٣٤٢ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥
أبو ريده : ق م - م ، و م ،
٢٥ ح ، ٣٤ ، ٣٥ ح ،
٤٠ ح ، ٦٥ ح ، ٨٥ ح ،
١٢٠ ح ، ١٤٦ ح ،
١٤٧ ح ، ١٤٨ ح ،
١٥٠ ح ، ١٥٧ ح ،
١٧٠ ح ، ١٧٥ ح ،
١٧٧ ح ، ١٧٨ ح ،
٢٣٦ ح ، ٢٤٧ ح ،
٢٦١ ح ، ٢٧٠ ح ،
٣١٦ ح ، ٣٤٢ ،
٣٦٠ ح ، ٣٦١ ح ،
٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨
أبو أنزير القطان : ٧٣
أبو زكريا : بن علي (انظر يحيى
ابن علي)
أبو الزناد : ٨٨
أبو سعيد الأثروسي : ٣٠٢
أبو سعيد البخاري : ٤٢
أبو سهل : ٤٧ ح
(بشر بن المعتمد الهلالي)
أبو شيبة : ٨٨ ، ٨٩

١٩٨ - ٢١٣ - ٢١٥ -

٢٣٣ . ٢٣٥ - ٢٤٠ .

٢٤١ ح ٢٤٢ - ٢٤٦ .

٢٥٠ - ٢٥٧ - ٢٥٩ .

٢٦٠ - ٢٦٢ - ٢٦٦ .

٢٦٩ ح ٢٧٢ - ٢٧٣ .

٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٨ .

٣٠٤ . ٣٠٧ - ٣٠٨ .

٣١١ ح ٣١٢ - ٣١٤ .

٣١٩ - ٣٢٦ - ٣٣٤ .

٣٣٦ - ٣٣٩ - ٣٤٨ ح .

٣٤٩ . ٣٥٠ - ٣٥٤ .

٣٥٥ - ٣٥٩ - ٣٦١ .

٣٦٥ - ٣٦٧ - ٣٧١ .

أبو علي الحسن بن سهل

بن عبد الله الأندلسي . ٣٢٦ ح

أبو علي الرازي ٣٧٠

أبو علي النخعي ٣١٦

أبو عمرو بن العلاء : ٧٦ .

٩٠ ح ٢٩٣

أبو عمر الباهلي : ٦٦ ح .

(وهو ابن محمد ٧٤ ، ٧٨ ، ٣٠١

الباهلي)

أبو العنبي النخعي ٢٦ ح

أبو عيسى الوراق : ٢١٦ ح .

٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٧٠

أبو العلاء ابن كثير : ٩٥ ح .

٢٢٤ - ٢٢٦ - ٣٠٦ .

٣٠٧ - ٣١٢ - ٣٧٩ ح

أبو الفضل إبراهيم ٣٧٩

أبو العباس الناشي : ٣١٩ ح

أبو عبد الله المصري . ٥٢

٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٩٠

أبو عبد الله بن المرتضى (انظر ابن

المرتضى)

أبو عبد الله بن مملك الأصفهاني : ٢٩٣ ح

أبو عبد الله المصري ٣١٣

أبو عبد الله الواسطي : ٣٠٢

أبو عثمان الجاحظ (انظر الجاحظ)

أبو العلاء عفيفي : ٢٧٣ ح

٣٥٧ ح ٣٧٥ - ٣٧٨

أبو عني الأسوري . ٥١

أبو علي بن أبي هاشم : ٣١٢

أبو عني الخثعمي . ٥٠ - ٥١ - ٥٢

(وهو محمد ٢٨ ح ٤٠ - ٤١ - ٤٢

بن عبد الوهاب ٤٤ ح ٥١ - ٥٢ - ٥٣

بن سلام بن خالد ٥٦ - ٥٩ - ٦١ .

بن حمدان بن أبان (٦٢ - ٦٥ - ٦٩

٧٠ ح ٧١ - ٨٣ - ٨٧

٩٦ - ٩٨ - ٩٩ ح

١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ ح

١١١ - ١١٢ - ١١٤ ح

١١٨ - ١٢٠ - ١٢١ ح

١٢٣ - ١٢٥ - ١٢٧ ح

١٣٥ - ١٣٧ - ١٤٠ ح

١٤٢ - ١٤٧ - ١٥٦ ح

١٥٩ - ١٧٦ - ١٧٨ ح

١٧٩ - ١٨١ - ١٨٤ ح

١٨٥ - ١٨٦ - ١٩٦ ح

١٩٦ - ١٨٦ - ١٩٦ ح

۳۲۷	۳۷۴	۳۵۵	۱	یوسف بن اشعور	۵۱	۵۷
۳۷۲	۳۰	۳۷۲		(وهو يوسف بن)	۵۸	۶۶
ابو حنیبل العلاف	۳۰	۳۰		خدا الله - إسحاق اشعور	۶۷	۶۹
۵۵	۵۷	۴۸			۷۲	۱۱۷
۵۱	۵۸	۶۶		۱۹۱	۲۵۶	
۶۷	۸۰	۸۲		۲۸۱	۲۸۱	
۹۱	۹۸			۲۹۰	۳۰۱	
۱۰۱	۱۰۵			۳۲۹		
۱۱۳	۱۱۵	۱۱۷		یوسف بن اشعور		
۱۱۹	۱۲۰	۱۲۱		یوسف بن اشعور		
۱۲۸	۱۳۳	۱۳۵		یوسف بن اشعور		
۱۵۰	۱۵۱	۱۵۳		یوسف بن اشعور		
۱۵۶	۱۵۸	۱۵۹		یوسف بن اشعور		
۱۶۳				یوسف بن اشعور		
۱۷۴	۱۷۵	۱۷۷		یوسف بن اشعور		
۱۷۸	۱۸۱	۱۸۴		یوسف بن اشعور		
۱۸۵	۱۸۷			یوسف بن اشعور		
۲۰۹				یوسف بن اشعور		
۲۱۰	۲۲۷	۲۳۷		یوسف بن اشعور		
۲۵۲	۲۵۹	۲۶۲		یوسف بن اشعور		
۲۶۷	۲۸۶			یوسف بن اشعور		
۳۱۳	۳۱۹	۳۲۷		یوسف بن اشعور		
۳۳۵		۳۳۹		یوسف بن اشعور		
۳۵۰				یوسف بن اشعور		
۱۵				یوسف بن اشعور		
یوسف بن اشعور				یوسف بن اشعور		
۱۸۲				یوسف بن اشعور		
یوسف بن اشعور				یوسف بن اشعور		
۳۷				یوسف بن اشعور		

- أحمد بن حنبل : ٣٠ - ٣٢ .
 ٣٤ . ٥٥ . ٩٠ ح .
 ١١٤ : ٢٩٣ : ٣٥٥ .
 ٣٦٠
- أحمد بن طولون : ٢٣ ح .
 أحمد بن عبد الله الحجستاني : ٢٣ ح .
 أحمد بن محمد بن النصب السرخسي : ٣٤ .
 أحمد بن يحيى امرئسي : ٢٨ ح .
 ٤٦ ح . ٣٢٩ : ٣٧٤ .
 أحمد فؤاد الأهواني : ٣٧٤ .
 إحياء علوم الدين (كتاب) : ٢٧١ ح .
 ٣٧٨
- أخبار العمياء (كتاب) : ٣٢٥ .
 الأخشيدي (انظر : أبو بكر أحمد بن علي
 الأخشيدي)
 الأخشيدي : ٣٣١ .
 إخوان انصاف وحلان الوفا : ٣٦ .
 (اسم حركة) ٤١ - ٤٢ .
 آدم (أبو البشر) : ٨٩ : ٢٥٢ .
 ٢٨٩ ح .
 آدم متر : ٢٥ ح - ٢٨ ح .
 ٣٧٨
- أفريجان (بلاد) : ٢٣ ح .
 أرسطوطاليس : ٣٤ : ٣٥ .
 ٩١ : ٩٢ . ١٠٠ ح .
 ١٥٠ . ١٥٧ . ١٥٨ .
 ١٥٩ ح . ١٦٣ ح .
 ١٦٤ ح . ١٦٩ ح .
 ١٧١ ح . ١٧٧ .
 ١٧٩ : ٣١٩ - ٣٢١ .
- ٣٢٥ . ٣٤٦ . ٣٥٠ :
 الارشاد إلى قواعد الأدلة في أصول
 الاعتقاد : ١١٥ ح : ١١٦ ح .
 (كتاب) ١١٧ : ١١٨ ح .
 ٢٠٨ ح : ٣٧٥ .
 أرفند كوله : ٢٧٣ ح . ٣٧٨ .
 إسماعيل . اسطراب (بلد) : ٨٧٠ ح .
 استحقاق النعم (كتاب) : ٣٢٢ .
 ٣٤٨ : ٣٥٢ .
 الاستطاعة (كتاب) : ٣٢٢ .
 الاستيعاب (كتاب) : ٢٣٧ ح .
 ٣٧٩
- أسد العابة (كتاب) : ٦٢ : ٦٣ ح .
 ٣٧٩
- الأسفرايني : ١١٤ ح .
 (وهو أبو المظفر الأسفرايني) : ٣٢٧ .
 ٣٤٨
- الأسكافي (انظر : أبو جعفر الأسكافي)
 الاسكندرية (بلد) : ٦٤ ح .
 الإسلام (ديانة) : ٢٨ : ٣٩ . ٦٤ .
 ٩١ . ١٤٨ . ١٤٩ .
 ١٥٧ . ١٧٠ . ١٧٧ .
 ٢٠٧ . ٢١٥ . ٢٣٥ .
 ٢٤١ . ٢٤٧ . ٢٤٩ .
 ٢٥٠ : ٢٥٥ . ٢٥٦ .
 ٢٦٠ . ٢٦٣ ح . ٢٦٩ .
 ٢٨٢ : ٢٩٥ ح . ٣٠٠ :
 ٣١١ ح . ٣٦١ : ٣٦٧ .
 الأسماء والصفات (كتاب) : ٨١ .
 ٣٢٢

٣٧٠ - ٣٥٥ . ٣٤٧

٣٧٦ . ٣٧٥

أصفهان (بلد) : ٣١٢ ح

الأصلح (كتاب) : ٣٢٣

الأصم (انظر أبو بكر الأصم)

الأصول : ٣٦٤ . ٣٦٥

الأصول الخمسة (كتاب) : ح .

٨١ . ٢٧٥ ح

أصول الدين : ١٠١ ح . ١٠٦ ح .

(كتاب) : ١٢٠ ح . ١٢٣ ح .

١٤٠ ح . ١٤١ ح

١٥٢ ح . ١٥٥ ح

١٦٣ ح . ١٦٦ ح

١٧٥ ح . ١٧٦ ح

٢٠٠ ح . ٢٠٣ ح

٢٢٩ ح . ٢٥٢ ح

٢٥٣ ح : ٢٤٠ ح :

٣٧٥

أصول المعترلة الخمسة : ٣٦٥

(كتاب)

الاعتزال (مذهب) : زم

اعتقادات فرق المسلمين والمشركون :

(كتاب) : ٣٣١ ح . ٣٧٥

إعجاز القرآن (كتاب) : ٨٤ ح .

٢١٤ ح . ٢١٥ ح

٢١٩ ح . ٢٢٠ ح

اسماعيل بن جعفر الصادق - ٢٣ ح

الاسماعيلية (بلد) : ٢٣

الاسوري : ١٨٠

أشروسة (بلد) : ٣٢٤

الأشروسنيات (كتاب) : ٣٢٤

الأشعري : ذم . زم . ٢٣ ح :

وهو أبو الحسن : ٣٣ ح .

الأشعري علي بن ٥٧ . ٥٩ . ٧٠ ح .

اسماعيل بن أبي بشر (٧٢ . ٧٤

٧٧ : ٧٩ ح . ٩٢

١٠١ ح . ١٠٢ ح

١٠٤ ح . ١٠٦ ح

١٠٨ ح . ١٠٩ ح

١١٠ ح . ١١١ ح

١١٢ . ١٢٣ . ١٢٥ ح

١٢٩ - ١٣١ - ١٤٢ ح

١٥٠ ح : ١٦٠ ح

١٦٣ : ١٦٥ . ١٧٠ ح

١٧٧ . ١٨٤ - ١٩١ ح

١٩٣ . ١٩٥ ح . ١٩٧ ح

١٩٩ . ٢٠٠ : ٢٠٢ ح

٢٠٧ : ٢١٠ . ٢٢٥ ح

٢٢٦ . ٢٢٨ . ٢٥١ ح

٢٨٢ . ٢٨٨ . ٢٨٩ ح

٢٩٨ ح . ٣٠٢ ح

٣٠٣ . ٣٢٠ . ٣٢٤ ح

٣٣٢ . ٣٣٨ . ٣٤٠ ح

٢٩٧ . - ٢٩٦	٢٢١ . - ٢٢٢
٣٧٣	٢٢٣ . - ٢٢٥
مسر . - ٣٧٥	٢٥٥ . - ٣٢٥
موسى اخاشمية القهرمانة : ٢٦	٣٧٥
الأمويون (ستة إر بني أمية) : ٣٢	الإعراب : ٢٣
الأمين (الخليفة) : ٢٩٨	الأعرج : ٨٨
أمين أخوي : ٣٧٥	أعلام النبوة (كتاب) : ٤١
أ. ميسر . ج *	أفلاطون : ٣٥ : ١٣٧
الآبار (بلاد) : ٦٣	٢٤٨
الانتصار : كتاب . د .	أفلاطون كمبردج : ٢٧٣ - ٢٧٥
ر . ٣٣ . - ٣٩	الاقتصاد في الاعتقاد : ٢٥٠
٤٠ . - ٤١ . - ٤٥	(كتاب) ٣٧٥
٥٢ . - ٥٧ . - ٩٣	آر بويه . ٢٨٦ . ٣٢٧
٩٨ . - ١٢٢	البيروني نصري فادر : د .
١٣٢ . - ١٧٥	الألب مسألة في الرد على المانوية
١٨٤ . - ٢٠٤	(كتاب) : ٤٧
٢١٧ . - ٢١٨	آر فرعون : ٢٥٧
٢٥٤ . - ٣٠٤	الديا (بلاد) : ٢٧٣
٣٦٦ . - ٣٧٤	آل فوجت : ٩٢
الإنسان (كتاب) : ١٨٢ . ٣٢٣	الإلهام (كتاب) : ٣٢٥
الانصاف (كتاب) : ١٨٩	أمالى المرتضى (كتاب) : ٦١
٢٥٧ . - ٢٥٩ . - ٣٧٥	١٨٣ . - ٢٢٥
إنكلترا (بلاد) : ٢٧٣	٢٣٠ . - ٢٣١
أهل العدل والتوحيد (المعتزلة) : د	٢٣٢ . - ٣٧٩
الأهواز (بلاد) : ٤٤ . - ٦٩	الإمامة (كتاب) : ٤٠ : ٨٤
الأوامر (كتاب) : ٣٢٢	٨٧ . ٢١٨ . ٢١٩
إيثار الحق على الخلق : ١١٨	(كتاب) : ١٢٩ . - ٣٧٩

الاسم ٩٩ - ١٠١ ح .
 (وهو سد ١٣٣ ح ١٤٦ ح
 ارحس الايجي ١٦٢ . ١٦٥ .
 ١٦٧ . ١٧٢ ح . ٢٧٥
 الأبله (سد ٦٢
 الأبييه (مسرسة ١٥٧

- ب -

التركاني ٨٨ . ٨٩
 بر منبسر ١٥٧
 بشار بن برد (الشاعر) : ٣٦٦
 (يلقب بأمرعث مؤلف بني غنبل)
 بشر بن المعتمد : ٤٧ . ٤٨ ح .
 ٥١ . ١٦٤ . ١٨٠
 ١٨١ . ١٨٨ ح
 ١٩٦ ح . ٢٣٧
 ٢٥٦ ح : ٢٥٧
 ٢٥٩ : ٢٦٢ ح
 ابصرة (بلد) : ٢٣ : ٢٧ ح .
 ٣٦ . ٤٢ . ٤٦ . ٤٧
 ٥٠ . ٥٢ . ٥٣
 ٥٤ ح . ٥٦ . ٥٨
 ٥٩ . ٦١ . ٦٥ - ٦٩
 ٧٦ ح . ٧٧ . ٩٦ ح
 ١٣١ ح : ١٦٠ . ٢٤٣
 ٢٨٠ . ٢٨٢ . ٢٨٨
 داب السنان
 اسابكية (طائفة) : ٤١ : ٤٣
 ٢٤٧
 اباضية (طائفة) : ٢٢٣
 اساقلاوي : ر : ١٠١ ح :
 ا وهو أبو بكر (١١٢ . ١١٣
 ١٤٢ ح . ١٤٧ ح :
 ١٧٧ . ١٨٩ ح :
 ٢٤٩ . ٢٥٠ . ٢٧٦
 ٣٤٠ . ٣٤٥ - ٣٤٧
 ٣٧٥
 اسخريين (بلاد) ٢٣ . ٤٢
 اسخري ١٧ ح
 السندية واسها . ٩٥ ح . ٢٢٤ ح
 (كتب) ٢٢٦ ح . ٣٠٦
 ٣١٢ ح . ٣٦٥ ح
 ٣٧٩

بغداد (كتاب) : ٣١٧ ح .	٣٠١ . ٣٠٠ . ٣٠٠
٣١٨ ح . ٣٧٩	٣١٦ . ٣١٠ . ٣٠٠
بلخ (بلد) : ٧٤ . ٢٢٧	٣١٧ ح . ٣٢٧ . ٣٣١
البلخي (انظر: أبو جعفر البلخي)	٣٣٨ . ٣٥٧ . ٣٦٢
بي إسرائيل : ٢٢٨ ح . ٣٦١ ح	٣٢٨ البعري
بي بكر (قبيلة) : ٦٢	(سنة ١٠٠٠ في عري الخاني)
بي بوبه : ٥٦ . ٣٣٠ . ٣٧٢	بغداد . بلد : ٢٣ . ٢٤
بي تغب (قبيلة) : ٦٢	٣٦ . ٣٧ . ٤٢ . ٤٦
بي شيك : ٧٢ ح	٤٠ . ٤٨ ح . ٥٠ -
بي العباس : ٢٠ . ٦٨	٥٦ . ٦٦ : ٦٨ -
بي هاشم : ٢٨٦ ح	٧٠ . ١٠٦ . ١٣١ ح .
بي وائل (قبيلة) : ٦٢	١٦٠ . ٢١٦ . ٢١٨ .
البهاشمة : ٢٦٦ ح . ٣٢٨ .	٢٤٣ . ٢٧٩ : ٢٨٢ .
٣٣١ . ٣٤٥ . ٣٤٨ . ٣٥٣	٢٨٣ . ٣٠٠ . ٣٠٤ .
البهشمية (طائفة) : ٣٢٧ . ٣٢٨ .	٣١٠ . ٣١٧ ح . ٣١٨ ح .
٣٤٤	٣٢١ . ٣٢٦ . ٣٣١ .
بون كراوس : ٤٠ ح . ٤١ ح .	٣٥٤
٢١٦ ح . ٢١٧ ح .	البغدادية : ٣٣ ح . ٤٣ .
٢٤٧ ح	(عبد القادر) : ٦٨ ح . ٨٣ .
البويهيون (دولة) : ٢٠ . ٥٢ .	١٠١ ح . ١٠٢ ح .
٢٨٦	١٠٦ . ١١٤ ح .
البيجاوي : ٣٧٩	١٢٨ ح . ١٤٠ ح .
بيرام : ٣٧٥ . ز .	١٤١ ح . ١٧٥ ح .
بيروت (بلد) : ٢٠ ح	١٧٦ . ١٧٧ ح .
البيروني : ٢٤٧ ح . ٣٣٩	٢٠٠ ح . ٢٠٣ ح .
أبيرنطيون : ٢٣	٣١٥ ح . ٣٣٦ .
بين إيمان العقل وإيمان القلب : ٣٦٠ ح .	٣٣٧ . ٣٤٨ : ٣٥١ .
(مقالة) : ٣٦١ ح	٣٥٢
بينيس : ١٤٧ ح . ١٥٢ ح .	البغداديات (كتاب) : ٣٢٣ .
١٧٠ . ٣٧٨	(ويعرف أيضاً المسائل البغدادية)

الصحف في العهد العباسي (كتاب) - ج ١

الصحف في العهد العباسي (كتاب) : ١١٤٠ ح -

٣٢٨ ح

تبيين كذب المفتري (كتاب) : ٨٢ ح -

٩٢ ح : ١٢٩ - ٢٢٥ ح -

٢٢٦ ح - ٢٢٧ ح -

٣٥٦ ح - ٣٥٧ ح -

٣٥٨ ح : ٣٦١ ح -

٣٦٢ ح - ٣٦٤ ح -

٣٦٨ ح - ٣٦٩ ح -

٣٧٥

تبيين دلائل النبوة (كتاب) - ٢٥٠ ح -

تخفيف ما لبس من منقولة - ٢٤٧ ح -

(كتاب)

تذكروا (كتاب) - ٣٧٣ ح -

تذكروا ابن موهبة - ١٢٥ ح -

كتاب - ٣٢٩ ح -

تراث اليهودي في الحضرة الإسلامية

(كتاب) - ٤٦ ح -

٩٢ ح - ٩٥ ح - ٢١٧ ح -

٣٧٨

التركاني - ٨٨ ح

التفصيح (كتاب) : ٣٢٠ - ٣٢١ ح -

٣٢٥

التعديل والتجوير (كتاب) : ٨٢ ح -

١٠٩ ح - ١٢٤ ح -

١٢٥ ح - ١٢٧ ح -

١٢٨ ح - ٢٦٦ ح -

٣٧٤ - ٣٢٣

التعليم (كتاب) - ٣٥٦ ح -

- - -

التاج (أمة مصر) - ٢٥

التاج (كتاب) : ٢١٥ - ٤٠ ح -

٢١٨

تاج الدين السبكي : ٣٥٥ ح -

٣٦٣ ح - ٣٨٠

تاريخ الإسلام السياسي (كتاب) :

٢٠ ح - ٢١ ح - ٢٢ ح -

٢٣ ح - ٢٤ ح - ٢٦ ح -

٢٨ ح - ٢٣ ح - ٢٧ ح -

٢١ ح - ٢٩٦ ح - ٣٧٩

تاريخ بغداد (كتاب) : ٣٠٦ ح -

٣٠٧ ح - ٣١٠ ح -

٣٢٦ ح - ٣٧٩

تاريخ الحكماء (كتاب) - ٣٢٠ ح -

٣٢١ ح - ٣٢٥ ح - ٣٧٩

تاريخ الفلسفة في الإسلام - ٣٤ ح -

(كتاب) - ٣٥ ح - ٣٦ ح -

٣٧ ح - ٤١ ح - ٤٢ ح -

٤٣ ح - ٤٧ ح -

٤٧ ح - ٤٧ ح -

٤٦ ح - ٤٦ ح -

٤٦ ح - ٤٦ ح -

٣٧٨

تاريخ الفلسفة اليونانية (كتاب) :

١٥٧ ح - ١٦٣ ح -

١٦٤ ح - ١٦٩ ح -

١٧٧ ح - ٣٧٧

تأويل مختلف الحديث (كتاب) - ٨٥٠ ح -

٢٩٥ . ٣٠٠ . ٣١٦ ح .

٣٧١

جبريل (عليه السلام) : ٤٦ ح

جرجان (بلد) : ٢٣ ح

الجزيرة (أرض) : ٦٢

الجسم (كتاب) : ٣٠٤

الجسمي : ح م : ٢٧٩ : ٣٢٩ ح

جعفر البرمكي : ٢٧٨ ح

جعفر بن حرب (الأشج) : ٢٨ ح

٥١ : ١١٣ ح : ١١٥

١٨٥ : ٢٢٧ : ٢٦٧

جعفر بن بشر : ٥١ . ١١٥ .

١٨٦ . ٢٠٩ . ٢٣٠ ح .

٢٦٧

جعفر الصادق : ٤٣ . ٢٨٧

جلال الدين عبد الرحمن السيدي

(انظر السيدي)

جمال الدين القاسمي : ٦١ ح .

٢٩٥ ح . ٣٧٨

الجمل (وقعة) : ٢٨٥ . ٣١٦

الجمهرة (كتاب) : ٣٠٦ ح

جهنم بن صفوان : ١٨٩ . ٢٠٥ ح

الجهمية (مذهب) : ١٩٠

جوانات الصيمري : ٣٢٥

جوابات مسائل لأبي هاشم : ٣٦٩

(كتاب)

جولدنبر : ح م : ٣٣ ح .

٩٥ . ٢٢٥ ح .

٢٣٠ ح . ٢٩٧ ح .

الشموية (طائفة) : ٣٨ . ٥٠

١٨٩ . ١٩٠ . ٣٦٦ ح

- ج -

الجاحظ : أم . زم . وم :

٤٠ : ٥٨ . ٦١ ح :

٦٧ : ٨٠ . ٨٢ .

٨٥ ح . ٩٠ : ١٣٨ .

١٤٦ ح . ٢١٤ .

٢١٧ : ٢١٨ : ٢٧٨ .

٢٩٠ . ٢٩٣ ح .

٣٠٠ . ٣١٩ : ٣٢٤ .

٣٢٥ . ٣٣٠ . ٣٥٩ ح

الجاحظ ... حياته وآثاره : ٩٠ ح

(كتاب)

جالان : ح م . ٢٦١ ح

الجامع الصغير : ٣١٦ . ٣٢٢

(كتاب)

الجامع الكبير : ٧٢ . ٣٢٢

(كتاب) :

الجاهلية (عصر) : ١٢٤

ج. أوبرمان : ٢٧٠ ح

الختائي (انظر أبو علي الختائي)

الخاتبة : ٢٦٦ ح . ٣٢٨

حبي (قرية) : زم . وم .

٦١ . ٦٥ . ٦٦ . ٦٩ .

٧٠ : ٧٤ . ٩٥ ح .

٩٦ . ٢٢٥ - ٢٢٧ .

الحسين بن ذكوان : ٥١
الحسين بن زيد : ٢٣ ح
الحسين بن علي : ٦١ - ٢٩٢ .
٢٩٥

الحسين بن منصور الخلاج : ٤٤.٣٧
الحشري (هو أبو الحسين الحشري)
الخضارة الإسلامية في القرن الرابع
افجري (كتاب) : ٢٥ ح .

٢٧ ح . ٢٨ ح . ٣٧٨
حفص بن سالم : ٤٧ ح : ٤٨ ، ٥١
حفص الفرد (ابو عمرو) : ٣٧٠
حمران بن أبان : ٦٢ - ٦٥
(مولى عثمان)

حميد بن عبد الرحمن : ٦٤ ح
حمدان قرمط : ٢٣ ح : ٤٢
حمدون القصار : ٣٧

الحنابلة (طائفة) : ٢٠ - ٣١ .
٣٢ - ٩٠ - ٢٣٦ .
٣٦٦ - ٣٦٨

اخورة (سهر) : ٩٦
حيدر آباد الدكن : ٣١٦ ح .
٣٠٧ ح . ٣٨١

الحيوان (كتاب) : ٨٥ ح - ١٤٦ ح

- خ -

الخازن (كتاب) : ٣٦٥

خالد بن صفوان : ٤٧ ح . ٥٠
خالد بن عبد عمرو : ٦٢ : ٦٣

٣٦٠ - ٣٦٨

جول لوك : ١٧٣ ح

الجويرة (سهر) : ٩٦ ح

الجويني : ١١٥ - ١١٧ .

(وهو أبو المعالي الجويني) : ٣١٦ ح .

٣٤٠ - ٣٤٥ - ٣٤٧ .

٣٧٥

- ح -

الحاكم بن كرامة (نظر الحاكم
الجشمي)

الحاكم الجشمي البيهقي : ٢٨ ح .

٦٦ - ٦٨ - ٧٠ ح .

٧٩ - ٩٣ - ٩٤ ،

١٢٩ ح . ٢١٧ .

٢٨٨ - ٢٩٢ - ٣٠٣ ،

٣٠٨ - ٣١٠ - ٣١١ ،

٣١٥ - ٣١٦ - ٣٢٨ ح .

٣٥٢ - ٣٦٩

حامد بن العباسي : ٢٦ ح

الحجاج بن يوسف الثقفي : ٦٩ ح

حسن ابراهيم حسن : ٢٠ ح .

٢١ ح : ٢٤ ح - ٢٦ ح ،

٢٨ ح - ٣٣ ح - ٣٧ ح .

٢٩٦ ح : ٣٧٩

الحسن بن أحمد بن متويه (انظر

ابن متويه)

الحسن بن ذكوان : ٤٧ ح - ٤٨ .

الحسن المصري : ٤٥ ح - ٣٦٢ ح

الحسن بن علي : ٢٩٢

الخوارزمي : ٧٢ ، ٩٢ ح ٩٤٠	حالد بن الوليد : ٦٣ ح
(وهو محمد بن موسى الخوارزمي)	الحالدي : ٧٤
الخواساري : ٣٥٦ ح	(وهو محمد بن ابراهيم بن شهاب)
خوزستان (بلاد) : ٦١	خراسان (بلاد) : ٢٣ ح
(تعرف قديماً بالأهواز)	٣٠٤ : ٨٢ ح ٧٤
الخيزران : ٣٢٦	الخرمية (طائفة) : ٤١ ، ٤٣ ، ٢٤٧
الخيزرانية (مقابر) : ٣٢٦ ح	الخصائص (كتاب) : ٣١٦
الخياط : ذم . زم . ٤٠٠ ح	الحصر (عليه السلام) : ٢٨٩ ح
٥١ . ٥٢ ح ٥٧	حفظ المقرئ (كتاب) : ٧٠ ح
٦٨ ح ٧٥ : ٨٣	٣٥٨ ح : ٣٥٦ ح
٨٧ . ٩٢ . ٩٣ ح	٣٦١ ح : ٣٦٦ ح
١٧٥ ح : ١٧٧	٣٨٠
١٨٠ : ١٨٤ . ٢١٧	الخطيب البغدادي : ٣٠٦ ، ٣٠٧
٢٣٠ ح : ٢٥٤	٣٢٦ ح : ٣٧٩
٣٠٤ . ٣٢٩ . ٣٥٩ ح	الخلاف بين الشيخين (كتاب) :
٣٦٦ ح : ٣٧٤	ح م : ٢٣٧ ح
- - -	٢٣٨ ح : ٢٣٩ ح
دائرة المعارف الإسلامية ١٧٧ ح	٢٤٠ ح : ٢٤١ ح
(كتاب) : ٣٤١ ح	٢٤٣ ح : ٢٤٤ ح
٣٤٥ ح : ٣٤٦ ح	٢٤٥ ح : ٣٢٩
٣٨٠	٣٧٣
السامع (كتاب) : ٤٠	خلق القرآن (كتاب) : ١١٥
٢١٥ ح : ٢١٨	١١٦ ح : ١١٨ ح
٢١٩ ح : ٢٢١	١١٩ ح : ١٦٩ ح
٢٢٢	٣٧٤
دار السلام (بلد) : ٦٨	الخليل بن أحمد : ٣١٦ ح
دجلة (نهر) : ٦٢	خمارويه بن أحمد بن طولون : ٢٦
د. بلوي (انظر عبد الرحمن بلوي)	الخوارج (طائفة) : ٣٢ : ٤٩
	١٢٠ . ٢٠٤ . ٢٨١
	٢٨٣ : ٢٩٦ : ٢٩٧

د. محمد حبيب محمد د	د. محمد حبيب محمد د
د. عبد حليم سحر ١٨١ - ١٨٢	د. عبد حليم سحر ١٨١ - ١٨٢
د. محمد علي التجار (نصر سحر)	د. محمد علي التجار (نصر سحر)
د. محمد بنده ٨٧ - ٨٨	د. محمد بنده ٨٧ - ٨٨
د. نياج ٤٠ - ٤١	د. نياج ٤٠ - ٤١
د. نور ا. أو ديور : ٣٥ - ٣٦	د. نور ا. أو ديور : ٣٥ - ٣٦
د. ٣٦ - ٤٢ : ٣٧٠ - ٣٧١	د. ٣٦ - ٤٢ : ٣٧٠ - ٣٧١
د. ٢٧٦ - ٣١٦	د. ٢٧٦ - ٣١٦
د. ٣٦٦ - ٣٦٨	د. ٣٦٦ - ٣٦٨
د. ٣٧٨	د. ٣٧٨
د. ٢٦٣ - ٢٦٤	د. ٢٦٣ - ٢٦٤
د. ١٨٥ - ١٥٢ : ١٥٣ - ١٥٤	د. ١٨٥ - ١٥٢ : ١٥٣ - ١٥٤
د. ٤٠ - ٤١ : ٤٢ - ٤٣	د. ٤٠ - ٤١ : ٤٢ - ٤٣
د. ٨٢ - ١١٢	د. ٨٢ - ١١٢
د. ١٢٠ - ١٢١	د. ١٢٠ - ١٢١
د. ١٤٥ - ١٤٩	د. ١٤٥ - ١٤٩
د. ٣٤٢ - ٣٧٤	د. ٣٤٢ - ٣٧٤
د. ٩٠ - ٩١	د. ٩٠ - ٩١
د. ٣٥ - ٤١ : ٤٤ - ٤٥	د. ٣٥ - ٤١ : ٤٤ - ٤٥
د. (وهو أبو بكر محمد ١٧٨ - ١٧٩)	د. (وهو أبو بكر محمد ١٧٨ - ١٧٩)
د. ٢٦٣ - ٢٤٨	د. ٢٦٣ - ٢٤٨
د. ٣٢٨ - ٣٣١	د. ٣٢٨ - ٣٣١
د. ٣٧٥ - ٣٧٦	د. ٣٧٥ - ٣٧٦
د. البراري (مخر الدين) : ٣٦٣ - ٣٦٤	د. البراري (مخر الدين) : ٣٦٣ - ٣٦٤
د. الرازي (خليفة) : ٤٥ - ٤٦	د. الرازي (خليفة) : ٤٥ - ٤٦
د. ٢٩٣ - ٢٩٤	د. ٢٩٣ - ٢٩٤
د. ٣٥٦ - ٣٥٧	د. ٣٥٦ - ٣٥٧
د. ٣٧ - ٤٤ : ٤٥ - ٤٦	د. ٣٧ - ٤٤ : ٤٥ - ٤٦
د. (كتاب) ١٨٣ - ١٨٤	د. (كتاب) ١٨٣ - ١٨٤
د. ٢٧٨ - ٢٧٩	د. ٢٧٨ - ٢٧٩
د. (وهو هرون ارشد) ٣٢٣ - ٣٢٤	د. (وهو هرون ارشد) ٣٢٣ - ٣٢٤
د. ٢٢٤ - ٢٢٥	د. ٢٢٤ - ٢٢٥
د. (وهو أبو الحسن علي بن عيسى)	د. (وهو أبو الحسن علي بن عيسى)
د. (ارماني السحوي)	د. (ارماني السحوي)

الرواقيون : ١٩٧	الروادي : ٣٢٥
روضات الجنات في أحوال العلماء	ريح (كتاب) ٧٢ . ٩٤
والسادات (كتاب) : ٣٥٦ ح	ريث بن علي ٤٣ . ٢٨٧ .
الروم : ٦٣ . ٦٢	٢٩٤ . ٢٩٦
الرؤية (كتاب) : ٨٢ . ٣٦٤ ح	الريدي (طائفة) ٢٨٧ .
روما (بلد) : ح ٢	٢٩٠ . ٢٩٤ . ٢٩٦ .
ريتر : ٩٥ ح . ٣٨١	٣٣١ . ٣٧٢
(وهو هـ . ريتر)	ريون الأيني : ١٦٣ ح
ريخاروس : ٢٧٣ ح	- مر -
رينان : أم . ٢٧٠ ح . ٣٧٧	س . ييبس : ج ٩
(وهو أنست رينان)	سجستان (بلاد) : ٢٣ ح
رينيه : ١٤١	سرح الجمال : ٢٣ ح
الري (بلد) : ٢٣ ح . ٣٢٦ ح	سرخس (بلد) : ٢٣ ح
- ز -	سعد بن أبي وقاص : ٢٩٦ ح
زهد الكثرثري : ١٨٩ ح	السعديون : ٢٩٥
الزبير : ٢٩٦ ح	سقراق : ١٣٧ ح
زكرويه بن مهرويه : ٢٣ ح	السقية (يوم) ٢٩٦
الزحشرى : ٥٢ . ٢٢٣ ح .	السف (طائفة) ٤٩
٢٢٤ . ٢٢٥ ح . ٢٣٥	سلمى بنت عقيد : ٢٣ ح
الزمرّد (كتاب) : ٤٠ .	(م صهيبي سنار)
٢١٥ ح . ٢١٨ . ٢٥٤	سعد بن عبد الملك : ٢٩٧
الريح (طائفة) : ٢٣ . ٦٦ ح .	السماء والنعاء (كتاب) ٣٢٠ . ٣٢٥
٢٧٨ . ٢٨٠ . ٢٨١	السمه (طائفة) : ٤٣ . ٢٥٠
زهدي حسن جاز الله : هـ .	سنار : ٦٣
٣٠ ح . ٥٦ ح . ٢٦٥ ح	س . هورقتر : ح ٩
٢٧٧ ح . ٣٦٦ ح .	سهل التسنري : ٣٧
٣٧٧	سوره ديملد فالرد : ٢٠ ح . ٣٧٤
الزهري : ٦٤ ح	سويد بن أبي كاهل : ١٢٤

٣٣٤ ح . ٣٤٢ ح .
 ٣٤٩ ح . ٣٧٤ ح
 شرح البخاميين (كتاب) : ٣٢٢
 شرح عيون المسائل (كتاب) : ح ٥٠
 ٢٨ ح . ٥٩ ح .
 ٦٥ ح . ٦٦ ح . ٦٧ ح .
 ٦٨ ح . ٦٩ ح . ٧٠ ح .
 ٧١ ح . ٧٢ ح . ٧٣ ح .
 ٧٤ ح . ٧٥ ح . ٧٧ ح .
 ٧٨ ح . ٧٩ ح . ٨١ ح .
 ٨٢ ح . ٨٨ ح . ٨٩ ح .
 ٩٣ ح . ٩٤ ح . ٩٥ ح .
 ٩٦ ح . ١٢٩ ح . ٢١٧ ح .
 ٢١٨ ح . ٢٣٢ ح .
 ٢٧٩ ح . ٢٨٠ ح .
 ٢٨٨ ح . ٢٨٩ ح .
 ٢٩١ ح . ٢٩٢ ح .
 ٢٩٤ ح . ٣٠٣ ح .
 ٣٠٨ ح . ٣٠٩ ح .
 ٣١٠ ح . ٣١١ ح .
 ٣١٢ ح . ٣١٣ ح .
 ٣١٤ ح . ٣١٥ ح .
 ٣١٦ ح . ٣٢٣ ح .
 ٣٢٨ ح . ٣٢٩ ح .
 ٣٣٠ ح . ٣٤٨ ح .
 ٣٤٩ ح . ٣٥٠ ح .
 ٣٥١ ح . ٣٥٢ ح .
 ٣٥٣ ح . ٣٥٩ ح .
 ٣٦٢ ح . ٣٧٠ ح .
 ٣٧٣ ح

٣١
 اسيد (. . .) ح ٢٦
 اسيد (. . .) ح ١١١
 ٩٢ . ١٩٦ . ٢٢٥ .
 ٢٩٠ . ٢٩٥ . ٢٩٦ .
 ٢٣٤ . ٢٢٩ ح .
 (واسمه عند الرحمة) ٣١١ .
 ٣١٧ ح . ٣١٨ ح .
 ٣٢٥ . ٣٢٨ . ٣٧٦ .
 ٣٧٩ . ٣٨٠

- ش -

الشافعي : ٢٣٩ . ٢٤٥
 الشاكرية (طائفة) : ٢٤ ح
 الشام (بلد) : ٢٩٨ . ٣٦٦ ح
 شتير : ٢٦١
 الشحاء (انظر أبو يعقوب الشحاء)
 شرح الأزهري (كتاب) : ٧٩ .
 ٨٧ . ٩٢ ح . ٢٢٤ ح .
 ٣٣١ ح . ٣٨٠
 شرح الأصول الخمسة (كتاب) :
 ٩٩ ح . ١٠٠ ح .
 ١٢٢ ح . ١٩٠ ح .
 ١٩٨ ح . ٢٠٥ ح .
 ٢٠٨ ح . ٢١٢ ح .
 ٢٦٦ ح . ٢٧١ ح .
 ٢٨٣ ح . ٢٨٤ ح .
 ٢٨٦ ح . ٢٨٩ ح .
 ٢٩٠ ح . ٢٩٨ ح .
 ٣٢٩ ح . ٣٣٣ ح .

١٨٩ : ٢٠٦ . ٢٤٧ ح .
 ٢٥٢ . ٢٧٢ . ٢٨٨ .
 ٢٩٥ . ٢٩٧ . ٣٢٧ .
 ٣٣٠ . ٣٣٤ . ٣٣٥ .
 ٣٤٠ . ٣٤١ ح . ٣٤٦ .
 ٣٤٧ . ٣٦١ . ٣٧٦ .
 الشيعة (طائفة) : ٣٢ . ٤٣ .
 ٤٦ : ٤٩ . ٥٧ . ٥٩ .
 ٩٥ . ١٢٠ . ١٦٩ ح .
 ٢٠٦ ح . ٢٨١ . ٢٨٦ .
 ٢٨٧ . ٢٩٠ . ٢٩١ -
 ٢٩٥ . ٢٩٧ . ٣٣١ .
 الشيوعية : ٤٢

- ص -

الفصاحب بن عباد : أم . ٢٠ .
 (أبو القاسم) ٥٦ . ١٣٥ .
 اسماعيل ٢١١ ح : ٢٨٠ ح ٢٨٦ .
 ابن العباس (٢٨٧ ، ٢٩٠ ، ٣١٢ ،
 ٣١٣ ح : ٣٢٧ . ٣٣٠ ،
 ٣٣١ ، ٣٦٥ . ٣٧٢ .
 صاحب الزنج : ٢١٨
 صانع المقيلي ايطاني : ١٣١ ح
 صندوق (رأس المجبرة) : ١٧٥
 صفيين (وقعة) : ٢٨٥
 صقر المجير : ٧٣ ، ٧٤
 صهيب بن سنان ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤

شرح المقالات (كتاب) : ٢٩١ . ٢٩٢
 شرح المواقف (كتاب) :
 ١١٠ ح . ١١١ ح ،
 ١٦٢ ح . ١٦٣ ح
 شرح موجع السلافة (كتاب) :
 ٢٨٦ . ٢٩٠ ح . ٢٩١ ح
 ٣٨٠
 الشرعيات (كتاب) : ٢٣٨ ح .
 ٢٣٩ ح . ٢٤١ ح .
 ٢٤٢ ح . ٢٤٣ ح .
 ٢٤٥ ح . ٣٧٥ .
 اشرف افرغزي : ٢٢٨ . ٢٣٠ .
 ٢٣١ . ٢٩٥

شديد : ٣٧٤

شبيب (عبيد السلام) : ١٩٥
 شمعاني : ٤٤

(محمد بن علي الشمعاني : روح القدس) .

شمار افرقيي (بلاد) : ٢٣

شمول سر : ج ٥

شهاب الدين ابو عبدالله ياقوت
 (انصر ياقوت احموي)

اشهرستاني . ر . م . ٣٣ ح .

(وهير محمد بن عبد انكره) : ٤٧ ح .

٩١ ح . ٩٨ . ١٠٠ .

١٠٥ ، ١١١ ، ١١٢ ،

١١٤ ح ، ١١٨ . ١٨٨ ،

٢٥٦ ح . ٢٧٨ ح .
 ٢٧٩ ح . ٢٨٠ ح .
 ٢٨٦ ح . ٢٨٧ ح .
 ٢٩١ ح . ٢٩٣ ح .
 ٣٠١ ح . ٣٠٤ ح .
 ٣٠٧ ح . ٣١١ ح .
 ٣١٢ ح . ٣١٦ ح .
 ٣٢٨ ح . ٣٢٩ ح .
 ٣٣٠ ح . ٣٣١ ح .
 ٣٤٨ ح . ٣٧٤ ح .

طبقات المفسرين (كتاب)
 ٢٢٤ : ٢٢٩ ح ٣١٨ ح
 ٣٢٥ ، ٣٨٠

الطبيعة (كتاب) : ١٥٩ ح
 ضرابلس المغرب (بلد) : ٣٦٨
 طلحة : ٢٩٦ ح
 صيران (بلد) : ٦٣ ح
 الطوسي : ٣٤٣ ، ٣٧٦
 (وهو نصر الدين الطوسي)
 طيء (قبيلة) : ٢٣ ح

- ظ -

الظاهرية (الطائفة) : ١٧ ح
 ظهور الإسلام (كتاب) : ٢٥ ح
 ٢٢٧ ح . ٢٢٨ ح . ٢٣٣ ح .
 ٢٤٢ ح . ٢٤٣ ح . ٢٤٥ ح .
 ٢٥٨ ح . ٢٨٠ ح . ٢٢٥ ح .
 ٢٩٥ ح . ٣١٦ ح .
 ٣٨٠

صون المظنوك : ٣١٢
 ٣٢٨ - ٣٧٦

- حر -

ضحى الإسلام وكتب : ٥
 ٣٠ - ٣١ ح ٤٩ ح
 ٥٠ - ٥٣ ح ٥٤ ح
 ١٥ - ١٣ ح ٢٧٧ ح
 ٣١٠

صربان عمر العناني : ١١٩
 ٣٥٠ - ٣٥٧ - ٣٤٤ ح

- ه -

هذه الحاحرني : ١ ح
 طرستان (بلاد) : ٢٣ ح
 الهندي (لغة) : ١ ح
 طبقات الشافعية تكبرتي : ٣٥٥ ح
 (كتاب) : ٣٦٣ ح ٣٨٠
 هـ ، غيوم : ١٠٥ ح
 طبقات المعتزلة (كتاب) :

٢٠ - ٢٨ ح ٣١ ح
 ٢١ - ٢٧ ح ٤٨ ح
 ٥٨ - ٦٦ ح ٦٧ ح
 ٦٨ - ٦٩ ح ٧٠ ح
 ١١ - ٧٣ ح ٧٤ ح
 ١٢ - ٧٨ ح ٨٧ ح
 ٨٩ - ٩٠ ح ٩٣ ح
 ٩٤ - ٢١٣ ح ٢١٦ ح
 ٢١٧ ح ٢٢٣ ح
 ٢٢٨ - ٢٣٠ ح

- ع -

عادل وعيتر : ٣٧٧

عادل بن سليمان : ٥١ ، ١١٩ ح ،

١٣٤ : ١٣٥ ، ١٥٦ ،

١٥٩ ، ١٦١ ، ١٩٦ ،

١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٥١ ،

٢٥٧ ، ٢٩١ ، ٣٠٠ ،

٣٢٤

العباس بن عبد المطلب : ٣٢

العباسية (مقبرة) : ٣٢٦

العاسيون : ٣٢

عبد الله بن جدهان التيمي : ٦٣

عبد الله بن ميمون القداح : ٤٢

عبد البر : ٦٢

عش الحكمة (كتاب) : ٤٠ ، ٢١٨ ،

عبد الجبار بن أحمد : ح م ،

(شيخ المعتزلة) زم ٤٤٠ ح ، ٥٢ ،

٦٧ : ٧٢ ح - ٨٢ ح ،

٨٦ - ٨٨ ، ٩٢ ح ،

٩٤ ح - ٩٦ ح ، ٩٩ ،

١٠٩ ح ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،

١٢٥ : ١٣٤ ، ١٣٧ ،

١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٦٩ ح ،

١٧٣ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ح ،

١٨١ ، ١٩٢ ، ١٨٥ ،

١٩٠ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ،

٢٠٢ ، ٢١١ ح - ٢١٤ ،

٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ،

٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٣٧ ح ،

٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ ،

٢٧١ ح ، ٢٧٢ ،

٢٧٦ ، ٢٨٠ ح ، ٢٨٣ ،

٢٨٦ ، ٢٨٧ ح ، ٢٨٩ ،

٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ،

٢٩٧ ، ٣٠٨ ح ، ٣١١ ح ،

٣١٢ ح ، ٣١٥ ، ٣١٦ ،

٣١٩ ح ، ٣٢٢ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ،

٣٣٣ ح ، ٣٤٣ ، ٣٤٩ ح ،

٣٥١ - ٣٥٣ ، ٣٧٢ ،

- ٣٧٤ -

عبد الخليم محمود : ٣٧ ح - ٣٨٠

عبد الرحمن الأيحي (أنظر الأيحي)

عبد الرحمن بلوي : ق م .

م . ٤٠ ح ، ٤١ ح ،

٤٦ ح ، ٩٢ ح ، ٢١٦ ح ،

٢٤٦ ح ، ٢٦٣ ح ،

٣١٨ ح ، ٣٧٨ ،

عبد الرحمن السيوطي (انظر السيوطي)

عبد الرحمن بن عوف : ٦٤ ، ٢٩٦ ح ،

عبد الرحيم الخياط (انظر الخياط)

عبد السلام بن أبي علي الحباني (انظر

ابو هاشم)

عبد الفتاح التجري ٧٩ ح

عبد القاهر البغدادي (انظر أيضاً البغدادي)

٥٧ ح - ٣١٣ ح - ٣٢٧ ،

٣٣٥ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ،

انصيده والشريعة في الإسلام: ٣٣ ح ،	٦٢	عبد العيسى (فيه)
(كتاب) ٢٩٧ ح ، ٣٦٠ ح	٣٧٤	عبد الكريم عثمان
٣٧٨		عبد الوهاب : ح
العلاف (أنظر أبو الهذيل العلاف)	٦٣ ح	عبيد الله بن الحر جعفي
العلم الشامح (كتاب) : ٤٦ ح ،	٦١	عبيد الله بن ريد
١٣١ ح ، ٢٦٦ ح ،	٢٣ ح	عبيد الله المهدي
٣٢٨ ح ، ٣٣١ ح ،		عثمان : ٢٣ ح
العلوية (طائفة) : ٢٩٦		(انظر سرحب الجمال)
العلويون (طائفة) : ٢٣ ، ٣٢ ،	٣٧٧ ، ١٨٦	عثمان امين
٢٩٧		عثمان الطويل : ٤٧ ح : ٤٨ ، ٥١
علي حسن عبد القادر : ٣٧٨		عثمان بن عفان : ٦٣ ، ٦٤ ،
علي بن أبي طالب : ٣٢ ، ٤٦ ،		٦٥ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ،
٤٩ ح ، ٨٣ ، ٨٤ ،		٢٨٨ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩
٢٨٥ - ٢٩٣ ، ٢٩٦ ،		العجم (شعب) : ١٠٦ ح
٢٩٨ ، ٢٩٩		عدنان : ٦٢ ، ٦٥
علي بن الحسين الموسوي : ٣٧٩		اعراق (بلاد) : ٢٤ ، ٤٢ ،
علي بن عيسى : ٣٢٩		٦١ ح : ٢٤٦ ، ٣٦٦ ح
علي بن محمد المقنعي (او البرقي) :		العرب (أمة) : أ ، ذم ،
٢٣ ح ، ٢٨٠		٤٢ ، ١٠٦ ح ، ٢١٤ ،
علي عبد الواحد وافي : ٩١ ح ،		٢٤٧
٢٣٤ ح ، ٣٨١		العسكر (بلد) : ٦٩ ، ٧١ ،
علي سامي النشار : م ، وم ،		(وهي عسكر مكرم) ٧٤ ، ٧٧ ،
٤٥ ح ، ٩٢ ح ، ٣١٩ ح		٩٥ ، ٢٩٤ ، ٣١٠ ،
٣٢٨ ح ، ٣٤٦ ، ٣٧٥ ،		٣١٧ - ٣٢٣
٣٧٧		العسكريات (كتاب) : ٣٢٣
عثمان (بلاد) : ٢٣ ، ٤٢		عضد الدين الإيجي : ٣٧٦
العمد (كتاب) : ٣٦٤		عقائد تيمور (كتاب) : ٩٩ ح
عمر بن الخطاب : ٤٣ ، ٦٤ ،		١٤٨ ح - ١٩٠ ح ، ٣٧٣
٢٥٩ ح ، ٢٨٨ ، ٢٨٦ ،		العقليون (وهم المعتزلة) : أم
٢٩٩ ، ٢٩٦		

عمر بن حفص	٢١٠	اندر...	٢٣
عمر بن عبد الله	٢٩١	الفرات (سهر)	٦٢
عمر بن مريم	١٥٥ ح	الفرات	٢٤ ح
عمر بن ماضي	٥٧ ح	فرج المصوم (كتاب)	٩٥ ح
عمر بن عبيد	٥٥ - ٥٨	الفرزادتي	٣٤٢
٥٠ . ٦٧ . ٧٦		الفرس (شعب)	٣٨ . ٢١
٢٧٧ . ٢١٣ . ٢١٤		٦١ ح	١٩٠
٢١٧ . ٢٩٠		فرعور	٧٣ ح . ٢٢٠
انعوض (كتاب)	٢٢٣	الفرق بين الشرق	٣٣ ح . ٤٣ ح . ٤٥ ح
عيسى بن عبد السلام	٢٢٨ ح	(كتاب)	٤٦ ح . ٥٢ ح . ٥٧ ح
عيسى بن هبة المصري	٥١	٧٦ ح . ٨١ ح . ٨٣ ح	
عين النصر بلد	٦٣	١٠٢ ح . ١١٤ ح	
عين شمس (بلد)	٥٠ ح . ٥٥ ح	١٢٣ ح . ١٢٥ ح	
انعيور (كتاب)	٣٢٣	١٢٨ ح . ١٦٠ ح	
- - -		١٧٥ ح . ١٩١ ح	
عاز حر - مكر	٢٥٢	٢٤٣ ح . ٣١٣ ح	
انفروي :	٢٢٧	٢٦٠ ح . ٣٢٧ ح . ٣٣٤ ح	
الغزالي (نظر : أبو حامد الغزالي)		٣٣٥ ح . ٣٣٦ ح	
غيوه	٣٧٦	٣٣٧ ح . ٣٣٨ ح	
- - -		٣٤١ ح . ٣٤٤ ح	
الغانيكار (نصر وكنيسة) :	٥ ح	٣٤٨ ح . ٣٥٠ ح	
الفارابي :	٣٥ . ١١٠ ح . ٢٤٨ ح	٣٥٢ ح . ٣٦٣ ح . ٣٧٦ ح	
(وهو محمد أبو نصر الفارابي)	٢٥١ ح	فرق الشيعة (كتاب)	٣٣ ح
٢٥٢		٤٣ ح . ٩٥ ح . ٣٨١ ح	
فارس (بلاد) :	٢٩٨	فرنسا (بلاد)	٢٧٣ ح
فاطمة : (نت ارسول)	٢٩٢ . ٣١٢	الفريد (او الفرند) :	٤٠ . ٢١٥ ح
فاطمة بنت أبي هاشم	٣١١	(كتاب)	
		فراوة (قبيلة)	٢٣ ح
		الفصل (كتاب)	٢٢٨ ح

٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ ح.

٣٣٠ ح ٣٣٥ : ٣٣٧ ح.

٣٦٦ ح ٣٧٠ ح - ٣٨١

فتاوى السيد : ق م ، ٧٢ ح .

(أمين المخطوطات ٧٨ ح : ٨٦ ح

بدر الكلب المصرية) ٨٧ ح ٩٦ ح .

٢٥٩ ح : ٣٠٨ ح .

٣٧٣

انقوطي (انصر هشام القوطي)

فولتير : ٢٧٣ ح

في الحسم (كتاب) . ٩٢

في المخلوق علي ابي الخليل : ٣٧٠ ح

(كتاب)

فيصل التفرقة (كتاب) : ١٠٨ ح

في الفلسفة الاسلامية ... منهج

وتطبيقه (كتاب) : ٤١٠ ح

٢٤٩ - ٣٧٧

في الضر والاستدلال وشرائعه : ٩٢

(كتاب)

- ق -

القاهر (خليفة) : ٢٠ ح ٢٤٠ ح

القاهرة (بلد) : ق م . ٣٥ ح .

٣٧ ح ٣٩ ح : ٦٢ ح .

٦٤ ح ٧٩ ح ٨٧ ح .

٩٠ ح ٩٢ ح ٩٥ ح .

١٠١ ح ١٠٨ ح .

١٠٩ ح

فيحة : (زوجة المتوكل أم المعتر) ٢٦ ح

٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ ح

٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ ح

٣٢٣ ح ١١٠ ح - ٣٢٣ ح

(كتاب)

فصائح المعتزلة (كتاب) . ٣١١

المنص . ٣٢٤

فصل الاعتزال وضوابط معتزلة

(كتاب) . ٣٠٨ ح

ق م . ٧٢ ح ٧٨ ح

٨٦ . ٩٦ - ٢١٧ ح

٢٥٩ ح ٢٦٠ ح .

٢٩٢ ح ٣٠٨ ح ٣٢٨ ح

٣٧٣

فصل احكام . ٣٦٦

الفصل بن مروان . ٢٨٠

فضيحة المعتزلة . ٢١٧ ح

٢١٨

فضيلة المعتزلة (كتاب) : ٢١٧ ح ٤٠ ح

الفلسفة الاسلامية وعمد الكلام

(كتاب) : ٣٦٩

الفلسفة الرواقية (كتاب) : ١٨٦ ح

٣٧٧

الفهرست (كتاب) : ٤١ ح

٨٢ ح ٨٤ ح ٩٢ ح .

٢٢٤ ح ٢٣٩ ح .

٢٨١ . ٢٩٣ . ٣٠٢ ح

٣١٠ ح ٣١٣ ح .

٣١٤ ح ٣١٥ ح .

٣١٨ ح ٣٢٠ ح ٣٢١ ح

الشمريه	٢٠٣ ح	الكسائي	٣٢٦ :
الشمسي	٣٧٥ :	كسرى	٦٢ :
الشمطة (صائفة)	٣٧ . ٢٣ :	كشاف اصطلاحات الفنون (كتاب)	.
	٤١ . ٤٢ . ٢٤٧ .	١٥٢ ح : ١٥٣ ح	.
	٢٧٨	١٥٤ ح : ١٨١ ح	.
القرآن :	١٧٨ ح : ٢٠٧ ، ٢١٣ .	٢٢٣ ح : ٢٢٩ ح	.
	٢١٤ - ٢١٦ : ٢١٨	٢٣٥ ح : ٢٤٢ ح	.
	٢٢٧ - ٢٢٨ ح : ٢٣٣ .	٢٥٨ ح : ٢٩٥ ح	.
	٢٢٨ ح : ٢٣٣ . ٢٣٥ :	٢٩٧ ، ٣٨١	
	٢٣٦ . ٢٤٢ . ٢٥٠ .	الكعبي	١٣١ :
	٢٥٣ - ٢٥٦ . ٢٥٨ ح .	كلب (قبيلة)	٢٣ ح : ٦٢ ،
	٢٥٩ . ٢٦١ . ٢٦٢ .	الكندي	٣٤ . ٩٢ ح . ١٤٨٠ .
	٢٨٢ . ٢٨٣ : ٣٧٣	(وهو أبو يوسف يعقوب)	١٥٧ .
قربش :	٧٦ ح : ١٨٣ ح :	ابن اسحاق بن الصباح بن	١٥٨ .
	٢٢٦ . ٢٩٧	عمران بن محمد بن الأشعث	١٧٥ ح .
الشمطينية (بلد)	١٦٤ ح	ابن قيس الكندي	١٧٧ . ٢٤٧
القصد والأمم :	٦٢ ح . ٣٨٠	كبردج :	٢٧٣ ح
(كتاب)		كبرلاند :	٢٧٣ ح
قضب الذهب (كتاب)	٤٠ : ٢١٨ .	الكندية (مكتبة)	٣٥ :
القمطي :	٣٢٠ . ٣٢١ . ٣٢٥ .	نكوة (بلد)	٢٣ ح . ٣٦ .
(وهو جمال الدين القمطي)	٣٧٩	٤٧ ح . ٦٣ ح . ٣١٦	
قيس (قبيلة)	٢٣ ح	الكون والفساد (كتاب)	٣٢٠ .
	- ك -		
كارلو القونسيرو نيلو	٤٦ ح	اللباب في تهذيب الأنساب :	٩٥ ح :
الكتاب (كتاب سيويه)	٣١٧ ح	(كتاب)	٣٨١
كنوورث :	٢٧٣ ح	لسان الميراث (كتاب)	٢٦٤ ح ٣٨١
الكرامية :	٢٠٥ ح	اللفظ (كتاب)	٨٢ .
		١٣٣ ح : ١٣٤ ح : ٣٢٣	
		٣٢٤ ، ٣٧٥	

المجيرة (طائفة) : ١٨٩ . ٢٥٧
المجموع من المحيط بالتكليف (كتاب)

ح ٨٢ : ح ٨٤

ح ٩٩ : ح ١٢٤ : ح ١٢٥

ح ١٣١ : ح ١٣٤

ح ١٣٥ : ح ١٤١

ح ١٤٥ : ح ١٤٨

ح ١٤٩ : ح ١٧٤

ح ١٧٦ : ح ١٨٠

ح ١٨١ : ح ١٨٢

ح ١٨٤ : ح ١٨٥

ح ١٨٦ : ح ١٨٧

ح ١٩٠ : ح ١٩٢

ح ١٩٨ : ح ٢٠١ : ح ٢٠٢

ح ٢٠٣ : ح ٢٢١

ح ٢٦٩ : ح ٢٧٢

ح ٢٧٥ : ح ٢٧٦

ح ٢٨٩ : ح ٢٩٨

ح ٢٩٩ : ح ٣١٨

ح ٣٢٢ - ٣٢٩ : ح ٣٢٥

ح ٣٤٣ : ح ٣٧٣ : ح ٣٧٤

المجوس (طائفة) : ٤٩

المحاسبي : ٣٢٠

محصل افكار المتعلمين : ح ١٦٩

(كتاب) ح ٣٤٢ : ح ٣٤٣

ح ٣٤٤ : ح ٣٧٦

محمد (الرسول) : ح ١٨٣ : ح ٢٤٢

ح ٢٥٢ : ح ٢٥٥ : ح ٢٤٩

محمد بن اسماعيل : ح ٢٣

(بن جعفر الصادق)

السمع في ارد عن اهل الربيع والندخ
(كتاب) ح ١١٠ : ح ١٩٥

ح ٣٦٢ : ح ٣٦٨ : ح ٣٧٦

لييزج (بلد) : ح ٢

- م -

مارجليوث : ٢٣٠

مكدونلد : ح ٥٤ : ح ٥٥

ح ٢٠٦ : ح ٢٦٨ : ح ٣٤٠

ماكس هورتن : ح ٢٧٠ : ح ٢٧١

المأمون (خليفة) : ٢١ : ٢٨

ح ٢٩ : ح ٣٠ : ح ٣١

ح ٣٤ : ح ٤٨ : ح ٤٩

ح ٥٠ : ح ٥٤ : ح ٥٥ : ح ١١٣

ح ١١٤ : ح ٢٧٧ : ح ٢٧٨

٢٩٨

المانوية (طائفة) : ح ٣٨ : ح ٣٩

ح ٤٣ : ح ٥٠

المبرد : ح ٣١٨

المبرمان : ح ٣١٥ : ح ٣١٧ : ح ٣١٨

(وهو محمد بن علي بن اسماعيل)

متشابه القرآن (كتاب) : ٨٤

المتفلسفة (طائفة) : ٢٤٦

المتوكل (خليفة) : ح ٢٠ : ح ٢٢

ح ٢٦ : ح ٢٨ : ح ٣٠ : ح ٣٥

ح ٤٩ : ح ٥٥ : ح ٥٦ : ح ٦٦

ح ٩٢ : ح ١١٤ : ح ٢٧٧

٢٨٦

مثالب الوزيرين (كتاب) : ح ٣١٣

- محمد بن حبيب (نظر بقدرتي) .
 محمد بن الحسن ٧٢ . ٢٤٥ -
 ٣٦٦ -
 محمد بن حسن بن دريد بن عتاهية
 الأردني (نظر بن بكر بن دريد)
 محمد بن الشريف ١٨٣ ح
 محمد بنده
 محمد بنده امانتي (نظر ريدة) أنظر:
 أنظر ريدة
 محمد بن عبد الوهاب الحناني (نظر
 أبو عبي حناني)
 محمد بن علي بن أبي طالب : ٢٨٧
 محمد بن عمر بن صيدري . ٢٨ -
 ٧٨ . ٢٧٩ . ٢٩٤ .
 ٣٠١ . ٣٢٩ . ٣٦٤
 محمد بن موسى حريري (نظر
 حريري)
 محمد بن يزداد ٧١ ح
 محمد راهد الكورني : ٣٦٥ ح
 محمد يحيى الدين بن حبيب ٣٣ ح
 ٣٧٦
 محمد يوسف موسى ٣٧٨
 محمود بن الشريف ٣٧ ح ٣٨٠
 محمود حفصرتي ٣٧٥
 محمود قاسم ٣٧٥
 يحيى الدين بن عبد حميد ٣٨١
 يحيى الدين الكردني ١٠٨ ح
 مختصر الروزي . ٢٣٠ ح ٣٧٩
 (كتاب)
 محمود بنده كتاب ٩٩ ح
 محفوظ (كتاب) ٨٤ . ٨٢
 مسحر و مسقة ٢٧٣ ح .
 (كتاب) ٢٧٤ ح . ٢٧٥ ح .
 ٣٧٨
 انسية ٣٣ ح . ٦٤ .
 ٢٨٧
 المذهب الاسلامي في تفسير القرآن
 (كتاب) ٢٢٥ ح . ٢٣٠ ح ٣٧١
 مذهب مرقع امسين (كتاب)
 ١٤٧ ح . ١٥٢ ح .
 ١٧٠ ح . ٧١ ح .
 ٣٧٨
 مران (قربة) ٤٩ ح
 مرتضى ٢٢٥ . ٣٢٢
 مرحمة مرينية (طائفة) ٥٩
 ١٢٠ . ٢٠٢ . ٢١٦ ح
 ٣١٣ ح
 مردار (راهب المعتزلة) ٥١
 (وهو ابو موسى المرور) ٧١ .
 ١٢٢ ح
 مرو (بلد خراسان) ٢٣ ح
 مروج الذهب (كتاب) ٢٥ ح .
 ٢٦ ح . ٢٧ ح ٣٣٠ ح .
 ٥٥ ح . ٧٦ ح ٩٢ ح .
 ٣٨١
 امهر (كتاب) ٣١٨ ح
 المسائل (كتاب) ٤٠ ح

مصر ٢٣ - ٨٧	مسائل ٢٤ - ٣٤
٢١٦ . ٢١٢	مسائل سجدي في مسائل شني ٩٥ -
مقصود من البرقي ٥٥	كتاب
٢٣٥ - ٣٦٦	مسائل حمدانية (كتاب) ٦٤ -
مصطفى اعرابي ٥٥	مسائل في خلاف بين المصريين
مقبور ر صاهر مقاسي ٢٢ -	و بعداين (كتاب) ٥٣ .
٢٢٤ - ٥٥ - ٣٧٩	١٤٥ - ١٤٦ -
المصنف احسنه ٣٤ -	١٤٩ - ١٥٢ -
معدن من حسن ٢٣٧ . ٢٣١	٥٣ - ١٧٦ -
دشور معدن ر سحر ر نصاري	٣٢٩ - ٣٧٥
معدوب من أبي سعد ٣٢	مسعود بن حبيفة (٢٤ - ٩٢ -
٢٩٢ . ٢٨٥ . ٩٠	المسكني (حبيفة) ٢٤ -
٢٩٩ . ٢٩٨ . ٢٩٠	مسعود بن أبي شيبه ٣٥٦ -
المعشر من سركس ٢٢ - ٢٤ -	مسعودي ٢٥ - ٣٣ -
حبيفة	وهو بن حصر مسعودي ٥٥ -
معدن	١٠٠ - ٩٢ - ١١ -
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	مسعود ١٧ -
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	مسعود ١٤٥ : ١٤٥ : ١٤٥
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	١٧٩ . ٢٠٩ . ٢١٩
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	٢٣٦ . ٢٣٩ . ٢٤٠ :
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	٢٤٨ . ٢٤٩ . ٢٥٥ :
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	٢٨٢ . ٢٨٣ . ٢٨٥ :
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	٣١٩ : ٣٢٨ - ٣٤٦
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	امسور بن شحرمة ٦٤ -
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	امسور بن حبه ٦٣
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	مشكلة العسبة عند العرب ٢٧٠ -
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	كتاب
٢٠٠ . ٢٠٠ . ٢٠٠	المصانع (كتاب) ٧١

٣٦٢ . ٣٦٥ - ٣٦٩ .	١٥٨ . ١٦٠ .
٣٧٠ - ٣٧١ . ٣٧٣ .	١٥٩ - ١٦٠ .
٣٧٤ . ٣٧٧ .	١٥٢ . ١٥٣ .
مغترلة . فلاسة لاسلام . د . د .	١٥٨ . ١٦٠ .
(كتب) ٣٠ - ٦٥ - ٣٦٦ ح	١٦١ . ١٦٦ . ١٧٠ .
مغترلة و مسكروم الأحرار في	١٧٢ . ١٧٣ . ١٧٧ .
الاسلام (كتب) ٢٦١ -	١٧٩ - ١٨١ .
الاعتصم (خليفة) : ٢١ . ٢٩ :	١٨٣ . ١٨٨ . ١٨٩ :
٣٠ . ٤٣ . ٤٩ . ٥٥ .	١٩١ . ١٩٤ . ١٩٦ :
١١٣ . ١١٤ . ٢٧٧ .	١٩٨ - ٢٠٠ . ٢٠٢ .
٢٧٨	٢٠٣ - ٢٠٤ . ٢١١ .
الاعتصم بالله (خليفة) : ٢٠ -	٢١٣ - ٢١٥ . ٢١٧ -
٢٣ - ٢٦ . ٢٧ -	٢١٩ . ٢٢٣ -
٢٦ -	٢٢٥ . ٢٢٨ . ٢٢٩ .
الاعتصم بن المتوكل (خليفة) : ٢٣ -	٢٣٤ . ٢٣٧ . ٢٣٩ :
٢٤ - ٢٥ -	٢٤٠ . ٢٤٣ - ٢٤٥ .
معجم النعمان (كتاب) : ٦١ -	٢٤٧ . ٢٤٩ - ٢٥٥ .
٦٣ - ٦٥ - ٩٥ -	٢٥٦ . ٢٥٧ . ٢٥٩ .
٣١٦ - ٣٨١ .	٢٦٠ - ٢٧٨ . ٢٨٠ :
معجم بن عدنان : ٦٢ -	٢٨١ - ٢٨٣ . ٢٨٥ .
الغضلة (اسم أطلق على المعتزلة) : ٩٨ -	٢٨٨ . ٢٩٠ - ٢٩٤ .
معجم بن عباد تسمي : ٤٨ -	٢٩٦ . ٢٩٧ . ٣٠٠ .
٥١ - ٦٤ - ١١٣ ح	٣٠٢ . ٣٠٦ . ٣٠٨ .
١٥١ . ١٥٩ . ١٨٠ .	٣١١ - ٣١٢ . ٣١٣ .
٣٣٩ ح	٣١٦ . ٣١٨ - ٣١٩ .
الغبار وانواراة (كتاب) : ٢٩١ -	٣٢٢ . ٣٢٤ . ٣٢٦ -
المغرب (بلاد) : ٢٨٦ . ٢٩٨ -	٣٣٢ . ٣٣٤ . ٣٣٥ .
المعني (كتاب) : رم - ٤٤ ح	٣٣٧ - ٣٤٠ . ٣٤٢ -
	٣٤٣ - ٣٤٦ . ٣٤٨ -
	٣٥١ . ٣٥٥ - ٣٦٠ .

١١٥	١١٣
١١٧	١١٦
١١٩	١١٨
١٢٨	١٢٧
١٣١	١٢٩
١٣٥	١٣٢
١٥١	١٥٠
١٥٣	١٥٢
١٥٦	١٥٥
١٦٠	١٥٩
١٦٢	١٦١
١٦٤	١٦٣
١٦٩	١٦٦
١٧٢	١٧١
١٧٨	١٧٥
١٨١	١٨٠
١٨٥	١٨٤
١٨٧	١٨٦
١٨٩	١٨٨
١٩٢	١٩١
١٩٤	١٩٣
١٩٧	١٩٦
٢٠١	٢٠٠
٢٠٤	٢٠٢
٢٠٦	٢٠٥
٢٠٩	٢٠٧
٢٥١	٢١٠
٢٨٢	٢٦٣
٢٨٨	٢٨٣
٢٩٨	٢٩٧

١٢	٩٧
٩٥	١٩
١١٥	١٦
١٩	٢٤
١٣١	١٣٣
١٣٧	١٣٨
١٥٠	١٤١
١٦٩	٨٠
١٨١	١٨٥
١٨٦	١٨٧
٢٠١	٢١٩
٢٢٨	٢٣٨
٢٣٩	٢٤١
٢٥٢	٢٥٥
٢٨٦	٢٨٧
٣١٨	٣٢٢
٣٢٣	٣٢٥
٣٢٩	٣٣٣
٣٧٣	

المغني في أبواب التوحيد والتعبد
(كتاب) : ٣٧٤

مقاصد الفلاسفة (كتاب) : ٣٢٠

مقال في المذهب (كتاب) : ٢٦٣

مقالات الإسلاميين (كتاب) :

ذ. ز. : ٢٣

٣٣ : ١٠٢

١٠٣ : ١٠٤

١٠٥ : ١٠٦

١٠٧ : ١٠٨

١٠٩ : ١١٢

١٢٢ ح ١٢٣

١٣٤ ح ١٣٥

١٣٧ ح ١٨٨

١٨٩ ح ٢٠٦

٢١١ ح ٢٥٢

٢٥٥ ح ٢٦٢

٢٦٧ ح ٢٦٨

٢٧٢ ح ٢٧٥

٢٨٧ ح ٢٨٨

٢٩٦ ح ٣٢٧

٣٣٠ ح ٣٣٥

٣٣٩ ح ٣٤٠

٣٤١ ح ٣٤٧

٣٦١ ح ٣٧٦

مناهج البحث عند مفكري الإسلام

(كتاب) : ٩٢ ح ٣١٩ - ٣٤٦

٣٧٧

من تاريخ الأخاد في الإسلام

(كتاب) : ٨ م ٤٠ ح

٤١ ح ٢١٦

٢١٧ ح ٢٤٦

٢٤٨ ح ٢٥٤

٢٦٣ ح ٣١٨

٣٧٨

المتنصر بين المتوكل ٢٢ ح

(خليفة) ٢٤ ح ٢٥

المتنظم (كتاب) : ٣١ ح

٤١ ح ٤٤

٢١٩ ح ٣٠٦

٣٠٧ ح ٣٣٦

٣٣٩ ح ٣٤٦

٣٦٣ ح ٣٦٥

٣٦٩ - ٣٧٦

المقبلي : ٢٦٦ ح - ٢٣١

المنتدبر (خليفة) ٢٤ ح - ٢٦٠ ح

المقدسي ٢٣ ح ٣٤٨ ح

مقدمة ابن خلدون : ٩١ ح

(كتاب) ٢٣٤ ح ٣٥٧ ح

٣٦٧ ح ٣٨١

المتري : ٣٥٨ - ٣٨٠

(وهو تقي الدين أحمد بن علي)

المقصد الأسنى (كتاب) : ١٠١ ح

٣٨١

مكارثي : ١١٠ ح

مكة (بلد) ٤٤ - ٦٢

الملاحدة (طائفة) ٤٩ ح

الملطي : ٤٨ ح ٥٠ ح

(وهو أبو الحسين المظني) ٥٢ ح

٥٣ ح ٦٧ ح ٧٩ ح

٢١٨ ح ٢٢٤ ح ٣٠٠ ح

٣٠٤ ح ٣١٥ ح

٣٢١ ح ٣٢٢ ح

٣٢٧ ح ٣٣٠ ح ٣٦٠ ح

٣٧٦

الملل والنحل (كتاب) ٣٣ ح

٤٧ ح ٩١ ح ٩٧ ح

٩٨ ح ٩٩ ح ١٠٠ ح

١١١ ح ١١٢ ح

١١٥ ح ١١٨ ح

- . ٢٤٩ ح : ٢٥٢
 . ٢٥٣ ح : ٢٥٧ ح
 . ٢٥٩ ح : ٢٦٠ ح
 . ٢٦٤ ح : ٢٧٢ ح
 . ٢٧٥ ح : ٢٨٣ ح
 . ٢٨٤ ح : ٢٩٠ ح
 . ٢٩٦ ح : ٣٣٣ ح
 . ٣٣٤ ح : ٣٤٣ ح
 . ٣٤٤ ح
 . الموافق وشرحه : ٣٧٦
 . الموالي (طائفة) : ٢٤ ح
 . مور : ٢٧٣ ح
 . موسى (عليه السلام) : ٧٣ ح
 . ٨٩ . ١٢١ : ١٤١ ح
 . ١٩٥ . ٢٢٠ : ٢٨٩ ح
 . الموصل (بلد) : ٦٢
 . مرتحمري وات : ٤٧ ح : ٣٦٩
 . ٣٦٩
 . المؤيد بن المتوكل (خيفة) : ٢٤ ح
 . مؤيد الدولة ابن بريد : ٢٠ ح
 . ميمون القداح : ٢٣ ح
 . - ن -
 . النجار : ١٨١ . ٣٧٠ ح : ٣٧٤
 . (وهو محمد عي سحر)
 . انصري (انصر بر متاح النجري)
 . السجود الراهرة في ملوك مصر والقاهرة
 . (كتاب) : ٩٠ ح : ٢٩٣ ح
 . ٣٨١
- . المنتظم في التاريخ (كتاب) :
 . ٢٥ ح : ٨٣ ح : ٩٥ ح
 . ١١٢ ح : ٢١٥ ح
 . ٢١٨ ح : ٢٥٤ ح
 . ٣٠٦ ح
 . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم : ٣٧ ح
 . (كتاب) : ٤٠ ح : ٣٨١
 . المنتقى من مساهج الاعتماد : ٣٣٨ ح
 . (كتاب) : ٣٨١
 . منصور : ٢٣ ح
 . (أنحو سرحب الجمال)
 . المنصور (خيفة) : ٤٨ : ٥١
 . (وهو أبو جعفر المنصور)
 . منكر : ٢٥٨ : ٢٥٩
 . من يكفر ومن لا يكفر : ١٢٢
 . (كتاب)
 . المهتدي (خيفة) : ٢٠ ح :
 . ٢٣ ح : ٢٤ ح : ٢٦ ح
 . الموافق (كتاب) : ٩٩ ح :
 . ١٠٧ ح : ١٠٨ ح
 . ١٢١ ح : ١٣٣ ح
 . ١٣٥ ح : ١٤٢ ح
 . ١٤٦ ح : ١٥٤ ح
 . ١٦٠ : ١٦٢ : ١٦٣ ح
 . ١٦٤ ح : ١٦٥ ح
 . ١٦٦ ح : ١٦٧ ح
 . ١٦٨ ح : ١٧٢ ح
 . ١٩٢ : ١٩٣ ح
 . ١٩٦ ح : ١٩٨ ح
 . ٢٠٥ ح : ٢١٤ ح : ٣٨١

نقص التاج (کتاب) : ۸۴

النيسابوري (

- ه -

الهاشمية : ٣٢٨

(نسبة إلى أبي هاشم الجبائي)

هربرت أوتشاربري : ٢٧٣ ح : ٢٧٤

هرقليطس : ١٥٧

ه. ريتز : زم : ٣٣ ح

هشام بن الحكم : ١٨٠

هشام الجوالقي : ٢٩٣

هشام القوطي : ١١٩ ح : ٥١

١٨٨ ح : ٢٠٤ ح :

٢٢٧ ح : ٢٧٨ : ٢٩٠

ه. شنير : ج م

هلال بن المحسن : ٣٠٧

الهند (بلاد) : ٢٤٦ ح

الهند (شعب) : ٢٤٧ ح

- و -

وات : ١٠٩ ح

الوائق (خليفة) : ٢٠ : ٢١ :

٢٩ : ٤٩ : ٥٥ :

١١٣ : ١١٤ : ٢٧٧ :

٢٧٨ : ٢٨٠ : ٢٨١ :

واصل بن عطاء : ط م : ٤٥ : ٤٦ :

(ابو حذيفة) ٤٧ : ٥١ : ٦٧ :

٢٠٤ : ٢١٣ : ٢٨٥ :

٢٨٦ ح : ٢٨٧ :

٣٦٢ ح : ٣٦٦ ح

وتشكوت : ٢٧٣ ح

وفيات الأعيان (كتاب) : ٦٥ ح

٦٦ ح - ٧٧ ح : ٩٥ ح :

١٣٠ ح : ٣٠٦ :

٣١٢ ح : ٣٣١ ح :

٣٥٩ ح : ٣٦٤ ح :

٣٥٩ ح : ٣٦٤ ح :

٣٨١

- ي -

ياقوت الحموي : ٦١ : ٦٣ ح :

٢٣٠ ح : ٣١٦ : ٣٨١

يحيى بن اكرم : ٥٤

يحيى بن عدي : ٣٢١

يزيد بن معاوية : ٢٩٦

يسخر المقبلي : ٤٦ ح

يعقوب (عليه السلام) : ٢٣٢

يعقوب بن التيث : ٢٣ ح

اليمن (بلاد) : زم : ٢٣ :

٢٣٧ ح : ٣٣١ ح

اليهود : ط م : ٣٨ : ٤٠ :

٤٩ : ١٨٣ ح : ٢١٢ :

٢٢٨

يوسف كرم : ١٥٧ ح :

١٦٣ ح : ١٦٩ ح :

١٧٧ ح : ٣٧٧

اليونان (بلاد) : أم : ٤٢ :

١٦٩ ح

اليونانية الغنوصية (فلسفة) :

٤٣ : ١٧٨

